Hegel

Principes de la philosophie du droit

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR ANDRÉ KAAN
ET PRÉFACÉ
PAR JEAN HYPPOLITE



Gallimard

Notice.

Nul ne conteste la difficulté que présente l'interprétation de la philosophie hégélienne. Cette difficulté tient pour une grande part au caractère divers des ouvrages que nous possédons de Hegel. Il y a en premier lieu la série des Vorlesungen, *c'est-à-dire des leçons recueillies par ses disciples et où les érudits distinguent laborieusement ce qui est la pensée authentique du maître et ce qui n'en est que l'écho fidèle, mais indirect ; il y a en second lieu des œuvres denses et complexes où Hegel nous découvre non seulement le résultat de ses recherches philosophiques, mais aussi les bases anthropologiques et logiques de sa pensée. « Le résultat n'est rien sans son devenir* [1]. *» C'est ainsi que nous avons la* Phénoménologie de l'esprit *(1807) où, reprenant son propre itinéraire de jeunesse, Hegel nous représente l'histoire de sa prise de conscience de la philosophie et de l'esprit de son temps, et la* Science de la Logique *(1812-1816), où il nous montre la vie immanente du Logos. Les catégories ne sont plus des*

1. *Phénoménologie*, préface, traduction française, Aubier, I, p. 7.

concepts inertes, mais des moments d'un devenir. La Vérité est en elle-même aussi une vie. Cette vie du Logos dans la Science de la Logique *et cette vie de la conscience s'efforçant de s'atteindre elle-même à travers la richesse de son contenu dans la* Phénoménologie *sont les fondements de toute la philosophie hégélienne. Nous avons la bonne fortune de posséder ces deux ouvrages rédigés par Hegel lui-même. Mais nous pouvons suivre aussi la genèse de ces deux œuvres. En effet, contrairement à son ami Schelling, Hegel a longtemps médité sa pensée avant de la livrer au public. La publication en 1907 de ses travaux de jeunesse, antérieurs à la* Phénoménologie *et aux cours d'Iéna, a été une révélation; elle a contribué à une compréhension plus exacte de la* Phénoménologie, *elle nous a permis de retrouver les origines concrètes de la philosophie hégélienne. Le problème des rapports de l'esprit et de l'histoire, l'importance de l'hellénisme et du christianisme dans les premières méditations de Hegel, sont passés au premier plan dans les études hégéliennes. La réflexion sur l'histoire humaine et le sens spirituel de cette histoire a été le point de départ de Hegel. Beaucoup plus tard les leçons du professeur de Berlin sur la philosophie de l'histoire, et sur la philosophie du droit, reprendront parfois sous une forme systématique ce qui était déjà en germe dans ces travaux de jeunesse, et un peu plus tard dans les cours ou les manuscrits d'Iéna.*

Cependant Hegel, chez qui le philosophe ne se sépare guère du professeur, et cela de moins en moins au fur et à mesure qu'il vieillit, a tenu aussi à présenter l'ensemble de sa pensée philosophique dans une somme

intermédiaire entre le traité philosophique et le manuel d'enseignement ; c'est là l'objet des trois éditions de l' Encyclopédie des sciences philosophiques (*1817-1827-1830*). *Il y condense sa pensée en paragraphes souvent déconcertants par leur sécheresse, et s'efforce de remédier à cette abstraction en y joignant des remarques concrètes, susceptibles d'étonner le lecteur qui ignore les travaux antérieurs du philosophe. Le résultat se présente un peu trop dans cette encyclopédie sans son devenir. En s'en tenant à cette somme, à ce « palais d'idées », on est trop tenté de voir en Hegel un philosophe essentiellement dogmatique. Pour qui au contraire étudie la genèse de cette pensée se remaniant sans cesse, les paragraphes de l'*Encyclopédie *ne sont que le terme d'une méditation philosophique toujours vivante. Hegel, on l'a dit souvent, a fait disparaître dans cette image imprimée de son système tous les échafaudages qui ont été nécessaires à son édification. Rien n'est plus frappant à cet égard que l'étude des* Grundlinien der Philosophie des Rechts *dont nous présentons ici pour la première fois une traduction française. Ces* Principes de la philosophie du Droit *ont été publiés par Hegel en 1821 à Berlin. Ils ne sont qu'une section plus développée de l'*Encyclopédie *et ce n'est pas sans doute un hasard si la seule partie de l'*Encyclopédie *à laquelle Hegel ait consacré un développement spécial dans un volume soit la philosophie du Droit. Pendant les années d'Iéna, durant lesquelles Hegel élabore son système, il pensait consacrer une partie de ce système à un* Naturrecht. *Nous connaissons assez bien cette première philosophie du Droit par des fragments d'un système de la moralité objective (System der Sittlichkeit), que Hegel ne s'est*

pas décidé à publier et par un article particulièrement important sur les différentes façons de traiter scientifiquement du Droit naturel[1]. *Il nous semble que l'interprétation de la* Philosophie du Droit *de Berlin ne peut négliger cette genèse de la pensée politique et sociale du philosophe. En considérant seulement cette pensée sous la forme cristallisée qu'elle prend dans cette œuvre, on risquerait de n'en pas assez voir la signification concrète ; on pourrait être aussi conduit à juger arbitraires telles ou telles divisions de l'ouvrage, par exemple celles du Droit abstrait et de la moralité subjective, qui ne prennent toutes leurs significations que par la lente et sinueuse élaboration antérieure. On pressent, à la lecture de bien des paragraphes, tous les sous-entendus du système hégélien. Ces sous-entendus nous renvoient à une dialectique plus vivante, celle des œuvres de jeunesse, des cours d'Iéna, ou même de la* Phénoménologie de l'esprit.

Nous ne saurions dans cette courte notice revenir ainsi de la Philosophie du Droit *à sa genèse concrète dans l'histoire de la philosophie hégélienne. C'est l'objet d'un travail indispensable, mais de longue haleine ; nous voudrions seulement en examinant l'organisation de l'œuvre et sa place dans l'*Encyclopédie, *montrer la nécessité de ce retour en arrière.*

Le Droit est défini par Hegel d'une façon très générale « l'existence de la volonté libre[2] ». *La philosophie du*

1. L'article et le système se trouvent dans le tome VII de l'édition Lasson de HEGEL, « *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* ».

2. « Le Droit est donc la liberté en général comme Idée », p. 83. N'oublions pas que l'Idée est pour HEGEL le concept réalisé. Cf. sur ce point le début de l'introduction à cette *Philosophie du Droit*.

*Droit coïncide donc avec ce qui dans l'*Encyclopédie *est nommé l'esprit objectif. Une première confusion est ici à éviter. Il ne faut pas confondre ce que Hegel nomme le Droit avec le droit abstrait et surtout avec ce qu'on entend ordinairement par le droit naturel. Le droit de la personne — le droit de propriété — n'est qu'un moment dans la réalisation effective de la liberté. Le droit de la famille, le droit de l'État s'élèvent bien au-dessus de ce droit abstrait qui s'est formulé pour la première fois dans l'histoire — et sous une forme imparfaite par suite de l'existence historique de l'esclavage — dans le monde romain. Sur les conditions historiques de l'apparition de ce droit abstrait, ses relations avec le stoïcisme et le scepticisme, la* Phénoménologie *nous donne des indications précieuses* [1]. *Il faut y revenir quand on veut comprendre la signification de la première partie de cette* Philosophie du Droit *intitulée le droit abstrait. Mais un texte de l'introduction de Hegel à son ouvrage nous éclaire parfaitement ; « un droit, nous dit-il, est limité et par suite il est subordonné à un autre élément ; seul le droit de l'Esprit du monde est absolu et sans bornes* [2]. *» Le Droit au sens hégélien, coïncidant avec l'esprit objectif, il ne sera donc pas inutile de préciser la place et l'importance de ce moment dans le tout du système.*

Le système est un cercle de cercles. Les trois principaux cercles sont le Logos, la Nature, et l'Esprit. L'esprit est d'abord perdu et comme égaré dans la nature ; il est encore l'esprit dormant ; son réveil véritable est la conscience, conscience du monde et conscience de soi-même. Mais cet esprit subjectif est l'esprit individuel dont le

1. *Phénoménologie, op. cit.*, II, p. 44.
2. P. 78.

plus haut moment n'est pas la connaissance, mais la volonté[1]*. Par la volonté l'esprit s'oppose à la nature, il ne peut que se vouloir lui-même absolument. Dès lors la volonté nous fait passer de l'esprit subjectif à l'esprit objectif. La volonté en effet qui s'élève au-dessus de toute nature — le grand moment de la philosophie kantienne et de la philosophie de Fichte — est encore une volonté abstraite. Elle est exactement ce que Hegel appelle l'universel abstrait. Dans son introduction à la* Philosophie du Droit, *Hegel reprend lui-même ces présuppositions de l'esprit libre*[2]*. En tant qu'elle refuse ainsi toute particularité, tout contenu, cette volonté devient la « liberté du vide ». Si elle se tourne vers l'action, c'est en politique comme en religion « le fanatisme de la destruction de tout ordre social existant et l'excommunication de tout individu suspect de vouloir un ordre, et l'anéantissement de toute organisation voulant se faire jour*[3]*. » Cette volonté du vide, comme passion, on la trouve dans les travaux de jeunesse sous la forme de la belle âme, ou de l'amour qui, se refusant à tout destin, éprouve par là même le plus tragique des destins ; on la trouve encore dans la* Phénoménologie *comme l'opposition de l'individu à l'ordre du monde, la révolte du cœur contre les institutions existantes*[4]*. Il faut donc que cette volonté se particularise, qu'elle veuille « quelque chose ». Mais vouloir quelque chose en ayant conscience de pouvoir vouloir autre chose, c'est là le libre arbitre, le moment de la contingence dans la volonté. Il faut donc aussi que la volonté reste univer-*

1. Cf. *Encyclopédie*, éd. Lasson, Band V, p. 338 sqq.
2. Introduction à la *Philosophie du Droit*, p. 47, sqq.
3. P. 58-59.
4. *Phénoménologie*, *op. cit.*, I, p. 302, cf. aussi l'opposition de la vertu et du cours du monde, I, p. 231.

selle en se particularisant, que son contenu soit encore elle-même. Telle est la volonté qui veut la volonté dans l'ordre général du Droit. L'esprit objectif, c'est l'esprit qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée une « seconde nature » dans laquelle il peut se retrouver lui-même, et, prenant conscience à la fin de sa propre identité à soi-même dans sa différence, se penser comme Esprit absolu dans l'Art, la Religion, et la Philosophie. Esprit subjectif, esprit objectif, esprit absolu, tels sont les trois moments de la dialectique de l'esprit, et la philosophie du Droit ici considérée correspond au développement particulier du second de ces moments. Avec l'esprit absolu, il semble que nous ayons atteint le terme de toutes nos démarches et que l'esprit soit enfin réconcilié avec l'univers, le but final de la philosophie hégélienne, la définition de son idéalisme absolu. Mais ce serait se tromper grandement qu'interpréter ce terme, comme un repos, une identité sans mouvement. La négativité est essentielle à l'esprit, et l'esprit ne peut se trouver lui-même que dans un Univers qui soit aussi inquiet que lui. C'est pourquoi l'esprit est toujours histoire, histoire de la religion ou histoire de la philosophie, tandis que la nature, qui est comme un passé à tout jamais dépassé, est précisément, selon une expression profonde de la Phénoménologie, *ce qui n'a pas d'histoire* [1]. *« La vie de Dieu, disait encore Hegel dans la* Phénoménologie, *peut être exprimée comme un jeu de l'amour avec soi-même, mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif* [2]. »

1. *Phénoménologie, op. cit.*, I, p. 247.
2. *Phénoménologie, op. cit.*, I, p. 18.

On voit toute l'importance de l'esprit objectif dans le système hégélien ; il est l'esprit libre, l'esprit réconcilié avec son destin, comme disait le jeune Hegel, et ce destin est l'histoire, car la liberté consiste à ne pas être limité par autre chose que par soi[1]*. Dans l'histoire, c'est-à-dire bien entendu l'histoire humaine, l'esprit parvient à se réaliser adéquatement, à s'exprimer extérieurement comme il est intérieurement. C'est pourquoi la* Philosophie du Droit *qui commence par une introduction capitale sur la signification de la Liberté — introduction générale mais qui condense toute la philosophie hégélienne sur l'*universel concret, *sur le rapport qu'on pourrait dire aujourd'hui existentiel entre la liberté qui transcende toute situation, et la situation particulière qui est toujours celle de l'homme et de l'histoire — s'achève par quelques paragraphes sur l'histoire universelle dont le droit, souverainement concret, est aussi le plus haut. « L'histoire de l'esprit, c'est son action, car il n'est que ce qu'il fait... Les États, les peuples et les individus dans cette marche de l'esprit universel se lèvent chacun dans son principe particulier bien défini qui s'exprime dans sa constitution et se réalise dans le développement de sa situation historique ; ils ont conscience de ce principe et s'absorbent dans son intérêt, mais en même temps ils sont des instruments inconscients et des moments de cette activité interne dans laquelle les formes particulières disparaissent tandis que l'esprit en soi et pour soi se prépare*

1. P. 72. « La volonté subjective n'est pas la volonté libre, il lui manque l'objectivité. Mais dans la volonté libre le véritable infini est réel et présent. »

un passage à son degré immédiatement supérieur[1]. »

Dans les dernières pages de la Phénoménologie *Hegel remarque que le problème nouveau qui se pose à la philosophie n'est plus comme au XVII*e *siècle la réconciliation de l'esprit et de l'étendue, mais celle de l'esprit et du temps. Cette réconciliation s'effectue par l'histoire. Penser la liberté de l'homme dans l'histoire, en dépassant l'individu séparé, l'esprit seulement subjectif, c'est donner au mot liberté un sens bien différent de celui que la philosophie française lui confère en essayant au contraire de refuser l'histoire*[2], *de penser l'esprit en dehors d'elle par le moyen d'un certain dualisme.*

La philosophie du Droit de Hegel est le produit d'une longue méditation du philosophe sur l'histoire et sur la réalité politique et sociale de son temps[3]. *Hegel en effet n'est pas resté indifférent aux événements dont l'Europe était le théâtre à cette époque. Il s'est enthousiasmé pendant sa période de jeunesse pour la Révolution française. Il a cru voir en elle un retour à l'idéal de la cité antique ; de là sa première conception de « l'esprit d'un peuple ». Il a cependant enregistré l'échec de cette révolution avec la Terreur et s'est efforcé d'en comprendre les raisons dans la structure de la société moderne. Dès lors le système du Droit qu'il prépare à Iéna ne correspond plus exactement à l'idéal de jeunesse sur « l'esprit d'un peuple ». Hegel y distingue avec précision des classes*

1. P. 366, 367.
2. Cf. par exemple Paul Valéry : *Regards sur le monde actuel.*
3. Sur l'évolution des idées politiques de Hegel, cf. outre l'ouvrage allemand de Rosenzweig : *Hegel und der Staat,* l'article de B. Groethuysen. La conception de l'État chez Hegel, *Revue philosophique,* 1924, et notre propre travail sur Hegel et la Révolution française, *Revue philosophique,* 1939.

sociales dont le rôle dans la vie du Tout est bien distinct. Les paysans et surtout les bourgeois ne participent qu'indirectement à l'esprit de la totalité ; seule une noblesse capable de sacrifier sa vie et ses biens pour l'unité de l'État s'élève à la moralité absolue. Quelques années plus tard et sous l'influence de Napoléon, dont Hegel a tant admiré le sens de l'État, la noblesse était remplacée dans son esprit par un corps de fonctionnaires capables de se dévouer absolument à l'État. Enfin dans la Philosophie du Droit *de Berlin, Hegel a conçu ces fonctionnaires, « ayant le sens du devoir », comme chargés d'incarner l'unité et la totalité de l'État, par opposition à une bourgeoisie trop enfoncée dans les intérêts privés pour dépasser l'agrégat de la société civile, ou bourgeoise (die bürgerliche Gesellschaft.)*

Quand on veut comprendre cette synthèse que représente la Philosophie du Droit *de Berlin, il faut donc remonter à ces premières conceptions. Hegel en effet n'a jamais abandonné complètement son idéal de la cité antique, il a voulu seulement le concilier avec la réalité contemporaine et avec l'existence d'une bourgeoisie dont le rôle est de plus en plus important dans la société. Dans la* Philosophie du Droit *d'Iéna, première forme systématique de sa pensée sur le Droit, Hegel oppose au droit naturel, conçu comme le droit de la personne individuelle considérant les institutions sociales seulement comme des moyens au service de son propre développement matériel et spirituel, un droit naturel organique. A l'atomisme individualiste il oppose l'idée de la Totalité. Sur ce point sa pensée ne se modifiera pas. Sa* Philosophie du Droit *d'Iéna part de ce principe fondamental : « Le positif de l'ordre moral réside en ce que la totalité*

morale absolue n'est pas autre chose qu'un peuple[1]. » *Le peuple qui, comme organisation est un État, est donc la seule incarnation concrète de l'esprit absolu. Dès ses travaux de jeunesse Hegel sait que c'est le destin tragique de l'amour de ne pouvoir s'étendre indéfiniment sans se perdre. L'humanitarisme abstrait qui se confond avec l'individualisme ne peut faire coïncider l'homme avec son histoire. Cette histoire est celle des peuples ou des États, dont chacun représente un Universel concret. La philosophie du droit naturel, c'est-à-dire rationnel, sera donc la pensée de l'État, de la belle totalité (die schöne Totalität) au sein de laquelle l'individu se dépassant lui-même en tant que partie, actualise son destin.* « *Dans un libre peuple donc, la raison est en vérité effectivement réalisée, elle est présence de l'esprit vivant... c'est pour cette raison que les hommes les plus sages de l'antiquité ont trouvé cette maxime : sagesse et vertu consistent donc à vivre conformément aux mœurs de son peuple*[2]. »

Une telle conception aboutit à une philosophie de la guerre qui est le moment de la négativité dans la vie des peuples — moment nécessaire parce qu'un peuple est encore un individu : il est l'individu qui est un monde. — Cette philosophie de la guerre, si différente des projets de paix perpétuelle de Kant, est sans doute inspirée à Hegel par la considération de son temps, par la transformation — dialectique s'il en est — de l'idéalisme révolutionnaire français en une guerre générale. La guerre a d'ailleurs une signification interne aussi bien qu'externe comme le révèle ce texte — si spécifiquement hégélien —

1. Ed. Lasson, Band VII, p. 371. A cette date pour HEGEL l'esprit d'un peuple est l'esprit absolu.
2. *Phénoménologie*, *op. cit.*, I, p. 292.

de la Phénoménologie : « *Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le Tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui s'enfonçant dans cet ordre se détachent du Tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit dans ce travail imposé donner à sentir leur maître, la mort. Grâce à cette dissolution de la forme de la subsistance, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique, il préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la liberté et dans sa force* [1]. » *La guerre n'est pas l'expression d'une haine d'individu à individu ; mais mettant en jeu la vie du Tout, elle est une condition de la santé éthique des peuples, « de même que les vents préservent les eaux des lacs de croupir ». C'est dans la guerre que l'individu singulier comprend que sa liberté est une liberté pour la mort, parce qu'ainsi elle est au-delà de toute détermination. Cette négation absolue de la nature, que Kant présente comme la moralité subjective, qu'est-elle d'autre que la mort* [2] *? Mais la signification spirituelle — et non plus naturelle — de cette mort est la préservation du Tout. Le courage, vertu formelle du guerrier ou du philosophe dans la* πολιτεία *antique, prend ainsi tout son sens. On peut dire que la signification négative de la mort n'est que pour l'individu encore enfermé en lui-même*

1. *Phénoménologie, op. cit.*, II, p. 23.
2. Telle est du moins l'interprétation que HEGEL en donne à Iéna, cf. éd. Lasson, VII, p. 372.

et méconnaissant sa vocation sociale ; sa signification positive est au contraire pour l'esprit libre qui s'est atteint dans l'être en soi et pour soi de la volonté, l'État.

La philosophie hégélienne est, comme on l'a dit, un pantragisme qui devient un panlogisme. Quand on veut la comprendre on doit sans cesse traduire l'une de ces formes de pensée dans l'autre. L'histoire humaine est une dialectique logique parce que c'est une histoire tragique dans laquelle les peuples s'affrontent. Il y a sans cesse « mort et devenir ». Ainsi l'esprit du monde accomplit son évolution, en étant le destin de l'esprit des peuples individuels. Cette philosophie de la guerre qui joue un si grand rôle dans la Philosophie du Droit *d'Iéna n'a pas disparu dans la* Philosophie du Droit *de Berlin — ce serait contraire à la « vision du monde hégélienne », à son sens historique ; — toutefois elle n'est plus aussi accentuée, car en 1821 l'Europe que considère Hegel connaît une période de paix relative, bien différente à cet égard de l'époque antérieure, celle de la Révolution et de l'Empire. « Cependant les guerres ont lieu quand elles sont nécessaires, puis les récoltes poussent encore une fois et les bavardages se taisent devant le sérieux de l'Histoire*[1]. »

La Philosophie du Droit *de Berlin se présente sous une forme plus systématique que la* Philosophie du Droit *d'Iéna. Considérons-en donc la construction générale. L'esprit objectif, ou le Droit en général, se réalise en trois moments : le droit abstrait où la volonté libre n'existe encore qu'immédiatement, la moralité subjective où la*

1. *Philosophie du Droit*, Zusatz, au § 324.

volonté libre s'enfonce dans la particularité intérieure, dans le sujet moral, la moralité objective enfin, la seule concrète, à propos de laquelle, retrouvant son idéal de la totalité, Hegel peut dire que la positivité morale n'est pas autre chose que la vie d'un peuple. Il importe de bien voir que les deux premiers moments ne sont que des abstractions dont la considération a sans doute été inspirée à Hegel par la division classique chez Kant et chez Fichte, du monde moral en légalité et moralité. Dès Iéna Hegel s'était efforcé de dépasser cette séparation. La légalité — l'ordre juridique stricto sensu *— s'impose au sujet parce que selon une remarque de Fichte « la confiance et la fidélité sont perdues ici-bas ». La personne chez Hegel se distingue du sujet intérieur dans la dialectique du crime et du châtiment. Alors l'ordre légal apparaît comme une contrainte, et même à cet étage comme une contrainte externe. Le châtiment est cependant le destin nécessaire de l'individu qui s'est séparé de l'ordre légal avec lequel il coïncidait immédiatement comme personne abstraite ; mais la personne est un masque ; son existence n'est encore que l'existence immédiate de la volonté libre. Le crime, qui a sa nécessité comme la guerre, puisque « la pierre seule est innocente*[1] *», fait apparaître la faille dans ce légalisme abstrait.*

A partir de là commence le développement du deuxième moment, celui de la moralité subjective. Chez Kant et chez Fichte il s'oppose d'une façon irréductible à l'ordre légal. L'opposition est tellement forte que la réconciliation est impossible ; ou bien elle est seulement postulée dans un devoir-être sans fin. La contrainte étant une fois

1. *Phénoménologie, op. cit.*, II, p. 35.

posée, la moralité du sujet ne peut que nier cette contrainte qui est nécessaire pour que la moralité elle-même soit, c'est-à-dire pour qu'elle puisse la nier. Le grand côté des philosophies de Kant et de Fichte résidait pourtant en ceci « qu'elles ont pris comme point de départ le principe selon lequel l'essence du droit et du devoir et l'essence du sujet pensant et voulant sont absolument identiques [1]. » Mais en se limitant à la considération de l'individu séparé, ces philosophies en sont restées au moment de l'immoralité; de là le caractère seulement négatif de leur liberté qui exprime l'exigence de dépasser ce moment, mais une exigence condamnée à demeurer sans accomplissement ni présence. Quand on s'élève au contraire de l'individu à la totalité organique, c'est-à-dire à la famille, à la société civile, et à l'État, on dépasse cette opposition qui caractérise seulement l'insuffisance radicale de la subjectivité individuelle et on aperçoit le monde moral objectif, celui même que décrivait le System der Sittlichkeit *à la fois dans son infinité et dans sa réalité positive, comme une nature incarnant l'esprit, un esprit devenu objectif et cependant conscient de soi-même. Dans ces groupes sociaux dont le plus haut est l'État, le droit devient une réalité et les sujets individuels façonnés par les mœurs et les lois unissent en eux la particularité subjective et l'universalité juridique. « Le monde moral objectif est une disposition subjective de la sensibilité, mais pour le Droit existant en soi [2]. » Légalité et Moralité sont réconciliées. L'opposition cependant ne disparaîtra pas complètement de ce troisième moment, de sorte que l'unité devienne une unité statique et sans vie, elle sera*

1. Hegel, éd. Lasson, VII, p. 301.
2. P. 187, 188.

ce qui fait le devenir des peuples, l'histoire et le droit de l'esprit du monde.

Le second moment, celui de la moralité subjective, est le devenir du sujet particulier s'élevant à la moralité objective en prenant conscience des ambiguïtés de sa bonne conscience qui est tout aussi bien une mauvaise conscience (Gewissen). Hegel avait déjà critiqué les antinomies d'une « vision morale du monde » dans la Phénoménologie *et dénoncé les sophismes inévitables de la bonne conscience*[1]. *On retrouvera toute cette analyse dans la deuxième partie de cette* Philosophie du Droit. *Elle est au reste facile à suivre. Elle exprime la subjectivité chrétienne dans cet esprit objectif. La première partie au contraire sur le droit abstrait, le droit de la personne, est beaucoup plus difficile à comprendre. On se demandera ce qui a pu suggérer à Hegel « l'idée paradoxale de construire une théorie du droit (privé) qui ne supposât en rien l'existence de l'État*[2]. *» En fait Hegel s'est inspiré du droit romain, des réponses des prudents, mais il a tenu surtout à montrer le caractère d'insuffisance du droit privé ou du droit civil. Il a voulu en partir pour le dépasser comme une abstraction. La volonté libre se pose immédiatement dans l'existence comme volonté de la personne. Vouloir la personne, c'est vouloir la propriété privée qui en est la manifestation extérieure. Droit abstrait ou droit de propriété, cela signifie la même chose ; mais la possession d'une chose n'est rien sans la reconnaissance de ma possession par les autres personnes. Cette reconnaissance est l'essentiel de la propriété, ce qui fait qu'en étant privée elle est pourtant le signe de la vocation*

1. *Phénoménologie, op. cit.*, II, p. 142 sqq.
2. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie moderne*, III, p. 765.

sociale de la personne humaine. Le contrat qui est la rencontre des personnes dans l'échange n'est donc pas seulement un moyen au service des volontés individuelles ; il est déjà le pressentiment d'une forme plus haute et plus concrète de la volonté[1]*. Le contrat n'est pas encore la volonté universelle, il est seulement l'apparition d'une volonté commune, et le moment où, à travers l'apparence du droit, l'imposture et enfin le crime, la personne jette le masque et se révèle comme subjectivité distincte du droit universel en soi et pour soi. Nous n'en sommes pas encore à l'État, même pas à la famille. Ni la famille, ni l'État ne sont un contrat ; l'erreur des théories individualistes du XVIII*e *siècle, celles de Kant sur la famille ou celles de Rousseau sur le contrat social, a précisément été de définir le supérieur, la volonté substantielle de la famille ou de l'État, par ce qui n'en est qu'une faible image, ou si l'on veut un pressentiment phénoménal, le contrat. Encore une fois les hommes ne font pas entre eux des contrats parce qu'ils en ont besoin, mais le contrat est un moment nécessaire du développement de la liberté, il traduit comme institution, une exigence inéluctable. L'esprit, dit la* Phénoménologie, *doit découvrir qu'il n'est pas seulement Moi, mais Nous. « Un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un Moi*[2]*. »*

Le troisième moment de la Philosophie du Droit, *celui de la moralité objective ou de l'État dans le sens*

1. P. 115. « Cette médiation qui établit la propriété... par l'intermédiaire d'une autre volonté et par suite fait posséder dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat. »
2. *Phénoménologie, op. cit.*, I, p. 154.

large du terme est de beaucoup le plus important[1]. *En lui le concept est réalisé, c'est-à-dire qu'au sens hégélien, nous avons en lui l'Idée, accord de la réalité empirique et du concept. D'une part, le droit abstrait est devenu la substance sociale, les mœurs, les institutions, la constitution et l'organisation de l'État ; d'autre part, cette substance n'est pas seulement en soi ; elle est encore l'œuvre des sujets qui la font et la réalisent. Selon les termes de la* Phénoménologie, « *la substance est en même temps sujet*[2]. » *Ainsi le sujet n'est plus seulement ce qu'il était dans le deuxième moment quand, séparé de sa substance, il ne pouvait découvrir en lui que le vide de sa subjectivité, ou l'idéal d'un Bien objectif, mais à jamais irréalisé. Il est devenu le sujet de la substance sociale. Sa destination est de penser sa substance en la réalisant. Le sujet est vraiment libre quand il est citoyen de l'État rationnel.*

Mais au sein même de l'Idée, de la moralité objective, nous retrouvons sous une forme plus concrète les oppositions précédentes. Nous n'insisterons pas sur l'esprit substantiel de la famille qui doit toujours se dissoudre dans la société civile, mais seulement sur l'opposition fondamentale pour Hegel, et sans doute aussi pour nous, de la société civile (die bürgerliche Gesellschaft) et de l'État (au sens restreint du terme). La Société civile, nous dit Hegel, est l'État de la nécessité et de l'entendement ; elle correspond au moment de la subjectivité dans l'ensemble de la philosophie du Droit. En elle les individus croient réaliser leur liberté individuelle et

1. Parce qu'il est le seul concret. Dans les deux autres moments le concept manque encore de réalité, il reste une exigence : au Droit en soi manque la particularité du sujet, à la disposition subjective, manque la réalité en soi du Droit.

2. *Phénoménologie, op. cit.*, I, p. 17.

subjective ; ils travaillent ; ils échangent, ils concluent des contrats, mais de telle façon qu'ils croient toujours travailler, produire, et échanger pour eux-mêmes, comme si la volonté individuelle était la volonté rationnelle en soi et pour soi. Tel est par exemple le monde de l'économie politique qui avait tellement frappé Hegel que dans les cours inédits d'Iéna en 1806-7 il décrivait le déchirement interne de ce monde du « laissez faire, laissez passer », comme le grand drame de la société moderne. « La société est pour l'homme privé sa nature du mouvement élémentaire et aveugle de laquelle il dépend, qui le soutient ou le supprime spirituellement et matériellement[1]. » *Les variations aveugles du marché vont condamner progressivement « toute une classe à la pauvreté » tandis que par une concentration nécessaire des richesses, d'autres hommes privés accumulent des fortunes considérables. « A celui qui a déjà, c'est à celui-là qu'on donne*[2]. » « *Cette inégalité, remarque enfin Hegel — toujours en 1806, — de la richesse et de la pauvreté devient le plus grand déchirement de la volonté sociale, la révolte intérieure et la haine*[3]. »

La société civile est la réalisation de l'universel par une sorte de ruse. Chaque homme privé, en tant qu'homme privé, fait autre chose que ce qu'il croit faire ; le Tout est bien ainsi actualisé, mais sans la conscience directe de lui-même. L'homme privé n'est pas le citoyen. C'est pourquoi la société civile exprime le moment de l'opposition et de la scission dans l'État. Dès 1807, dans la

1. Hegel, *Realphilosophie*, éd. Hoffmeister, Band XX, p. 231.
2. *Ibid.*, p. 233.
3. *Ibid.*, p. 233. Dans les principes de la *Philosophie du Droit*, Hegel considère le système des corporations comme pouvant conduire de l'individualisme de la société civile à l'unité de l'État.

Phénoménologie, *Hegel voyait dans l'État le destin de la Richesse et dans la Richesse le destin de l'État*[1]. *Si l'on en restait à la société civile on aurait exactement l'État que conçoit le libéralisme économique ou même le libéralisme tout court.* « *Si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus, en tant que tels, est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés, et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre ; s'il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective, et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat*[2]. » *C'est pourquoi, de même que le contrat est seulement le pressentiment d'une unité plus profonde, de même la société bourgeoise, la société des hommes privés, est le pressentiment d'une société plus haute. L'État véritable, dont les membres sont des citoyens conscients de vouloir l'unité du Tout, s'élève au-dessus de la société civile. Il en est l'âme, mais il en est aussi le but. C'est seulement en voulant consciemment l'État que l'individu dépasse la contingence du libre arbitre pour entrer dans la terre native de la liberté.* « *L'État, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience de soi universalisée, est*

1. Pouvoir de l'État et Richesse y sont considérés tour à tour comme le Bien et le Mal.
2. P. 271.

le rationnel en soi et pour soi; cette unité substantielle est un but propre, absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus dont le plus haut devoir est d'être membres de l'État[1]. »

Nous n'insisterons pas sur la description de cet État rationnel que Hegel présente d'après l'État de son temps. La monarchie administrative prussienne y joue comme on sait un rôle prédominant. Mais il serait injuste de le reprocher à Hegel. Il n'a pas voulu penser une utopie, mais seulement « ce qui est ». De même que Platon pour lui n'a pas construit arbitrairement sa République, mais a exprimé en elle l'idéal de la cité antique, de même il a voulu penser l'essence de l'État de son temps. Du reste, comme il l'écrit lui-même dans sa préface à la Philosophie du Droit : « *En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps, de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le* Rhodus[2]. » *Mais cet État, qui est en fait un produit de l'histoire, Hegel s'est efforcé de nous le présenter dans sa rationalité, comme s'il était en dehors de l'histoire. Il suffit pourtant de remonter de cette* Philosophie du Droit *de Berlin aux travaux antérieurs de Hegel pour comprendre l'effort de synthèse*

1. P. 270. Pour passer de la société civile à l'État, HEGEL envisage un système de corporations (p. 265). — « A côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'État, celle qui est implantée dans la société civile.

2. P. 43.

qu'il a tenté dans cette présentation. Il a voulu réconcilier la subjectivité chrétienne infinie avec l'idéal de la cité antique, selon lequel l'État est pour le citoyen le « but final de son monde ». Il a voulu maintenir au sein de l'État le libéralisme bourgeois tout en affirmant que l'État était au-dessus de la société civile et en constituait l'unité consciente de soi. Cette synthèse, qui serait la synthèse de la cité antique et du monde moderne, était-elle possible, et l'État prussien de 1820 la réalisait-il vraiment pour Hegel lui-même ? Ce sont là des questions qu'on se pose nécessairement en lisant cette Philosophie du Droit. *Mais si nous doutons de la réalité de la synthèse qu'a voulu penser Hegel, nous ne pouvons pas ne pas être sensibles par contre aux oppositions qu'il s'est efforcé de concilier. Ces oppositions, celle du christianisme et de l'État terrestre, celle de l'homme privé et du citoyen, du monde économique et de l'État politique, sont encore nos oppositions. C'est pourquoi la philosophie hégélienne du Droit est encore vivante, moins peut-être dans ce qu'elle a prétendu établir de définitif que dans les problèmes qu'elle a posés.*

J. Hyppolite.

Avertissement

Cette traduction a été faite d'après Lasson (IIe édition, Leipzig, 1921).

*Pour offrir un texte purement hégélien, nous n'avons pas traduit les additions que Gans a données d'après l'enseignement oral du philosophe. Quant à la distinction entre les paragraphes et les commentaires, elle est signalée dans notre texte par la lettre R, qui précède les remarques. Pour les références à l'*Encyclopédie, *nous avons gardé les numéros de paragraphes de la Ire édition, la seule qui fût parue en* 1821. *Les éditions ultérieures comportent des tables de concordance.*



Préface

Le premier motif de la publication de cette esquisse a été le besoin de mettre entre les mains de mes auditeurs un fil conducteur pour les leçons que je fais officiellement sur la philosophie du droit. Ce manuel est un développement plus complet et plus systématique des idées fondamentales exposées sur le même sujet dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques que j'ai consacrée par ailleurs à mon enseignement (Heidelberg, 1817).

Pour que cette esquisse paraisse imprimée et ainsi atteigne également le grand public, il a fallu un second motif : le désir que les notes qui primitivement ne devaient être que de brèves allusions à des conceptions parentes ou divergentes, à des conséquences éloignées, etc., expliquées ultérieurement dans les leçons elles-mêmes, soient développées dès cette rédaction pour éclaircir parfois le contenu plus abstrait du texte et pour prendre une référence plus explicite à des idées voisines actuellement courantes.

De là est née toute une série de remarques plus étendues que ne le comportent d'habitude le but et le style d'un résumé. Mais c'est qu'au sens propre du mot, un résumé a pour objet le domaine d'une science considérée comme achevée et son originalité est essentiellement,

à part une petite indication supplémentaire de temps en temps, la composition et l'ordre des moments essentiels d'un contenu donné, qui depuis longtemps est admis et connu ainsi que sa présentation qui a des règles et des procédés achevés ; d'une esquisse philosophique, on n'attend pas cette coupe achevée, ne serait-ce que parce qu'on s'imagine que ce que la philosophie offre est une œuvre défiant toutes les veilles comme la tapisserie de Pénélope, qui chaque jour est recommencée à partir du début.

Et, sans doute, ce par quoi d'abord cet essai diffère d'un résumé habituel, c'est par la méthode qui le dirige. Mais nous supposons admis que la manière dont la philosophie passe d'une matière à une autre, fournit une démonstration scientifique, ce qui est la connaissance spéculative en général, se distingue de tout autre mode de connaissance. C'est seulement si l'on voit la nécessité de ce caractère distinctif que l'on pourra arracher la philosophie à la honteuse décadence où on la voit de nos jours. On a bien reconnu que les formes et les règles de l'ancienne logique, de la définition, de la classification et du raisonnement qui contiennent les règles de l'entendement, ne conviennent pas à la science spéculative ou plutôt on s'est contenté de le sentir au lieu de le reconnaître. Alors, on a rejeté ces règles comme de simples chaînes, pour disserter arbitrairement, en consultant son cœur, son imagination, en se fiant aux hasards de l'intuition. Comme néanmoins on ne peut se passer de la réflexion et des rapports intellectuels, on se sert inconsciemment des procédés habituels et méprisés de déduction et de raisonnement. J'ai complètement développé la nature du savoir spéculatif dans ma science de la logique. Aussi dans le présent essai n'ai-je ajouté çà et là que quelques éclaircissements sur la marche des idées et la méthode. Étant donné que la matière est si concrète et contient tant de diversité, on a négligé

de souligner la continuité logique dans tous ses détails. Cela pouvait être considéré comme superflu, d'une part en effet, on suppose connue la méthode scientifique et, d'autre part il apparaîtra de soi-même que l'ensemble comme le développement des parties reposent sur l'esprit logique. Néanmoins, je voudrais qu'on prenne et qu'on juge ce traité en tenant compte particulier de cet aspect, car ce dont il est question, c'est de la science et dans la science, le contenu est essentiellement lié à la forme.

On peut sans doute entendre dire par ceux qui semblent s'attacher à ce qu'il y a de plus profond, que la forme est quelque chose d'extérieur, d'indifférent à la nature de la chose, que celle-ci seule importe. On peut dire que l'affaire de l'écrivain et en particulier du philosophe, c'est de découvrir des vérités, de dire des vérités, de répandre des vérités et des concepts valables. Si maintenant on considère comment en réalité une telle mission est accomplie, on voit que c'est toujours le même vieux bavardage qu'on fait recuire et qu'on répand de tous côtés. Cette occupation peut sans doute avoir un mérite pour la formation et l'éveil des sentiments quoiqu'on puisse plutôt la considérer comme une agitation superflue. « Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent » (Luc, 16, 29).

C'est surtout du ton et de la prétention qui se manifestent là, qu'on a de multiples occasions de s'étonner, comme si le monde n'avait plus manqué que de ces zélés propagateurs de vérités, et comme si la vieille soupe réchauffée apportait des vérités nouvelles et inouïes, et comme si c'était toujours « précisément maintenant », qu'il faille les prendre à cœur. D'autre part, on voit qu'un lot de telles vérités qui sont proposées d'un côté, est submergé et emporté par d'autres vérités de même espèce distribuées d'un autre côté. Ce qui dans ce tourbillon de vérités n'est ni vieux ni jeune, mais

permanent, comment peut-il se dégager de ces considérations informes et sans assises fermes? Comment cela peut-il être distingué et garanti, sinon par la science?

D'ailleurs, sur le droit, la moralité et l'État, la vérité est aussi ancienne que sa présentation et sa reconnaissance dans les lois, la morale publique et la religion. Dès lors que l'esprit pensant ne se contente pas de la posséder dans cette forme immédiate, il ne peut éprouver eu égard à cette vérité d'autre besoin que de la concevoir et de trouver une forme rationnelle pour un contenu qui l'est déjà en soi. Par suite, celui-ci paraîtra justifié à la pensée libre, qui au lieu de s'en tenir à ce qui est donné, que ce donné soit appuyé par l'autorité positive de l'État, par l'accord entre les hommes, ou par l'autorité du sentiment interne du cœur et du témoignage immédiat d'approbation de l'esprit, ne prend qu'elle pour principe et par là même exige d'être intimement uni à la vérité.

L'attitude du sentiment naïf, c'est tout simplement de s'en tenir à la vérité publiquement reconnue, avec une conviction confiante et d'établir sa conduite et sa position dans la vie sur cette base ferme. A cette attitude simple, on oppose déjà la soi-disant difficulté qui résulterait de la diversité infinie des opinions et qui empêcherait de déterminer et de dégager ce qu'elles pourraient contenir d'universellement valable; et on peut facilement se figurer que cet embarras résulte vraiment et sérieusement de la nature des choses. Mais en réalité ceux qui s'imaginent tirer parti de cette difficulté sont dans le cas de ne pas voir la forêt à cause des arbres : ils sont en face d'un embarras et d'une difficulté qu'ils élèvent eux-mêmes. Bien plus, cet embarras est la preuve qu'ils veulent autre chose que ce qui est reconnu et valable universellement, que la substance du droit et de la moralité objective. Car si c'était vraiment de cela qu'il s'agît et non pas de la vanité et de l'indi-

viduaIité de leur opinion et de leur être, ils s'en tiendraient au droit substantiel, aux commandements de la moralité objective et de l'État, auxquels ils conformeraient leurs vies. Mais la difficulté qui suit vient du fait que l'homme pense et qu'il cherche dans sa pensée, sa liberté et le principe de sa moralité. Ce droit, si élevé et si divin soit-il, se transforme en injustice si la pensée ne reconnaît que lui et ne se sent libre qu'en s'éloignant des valeurs reconnues universellement et se figure découvrir quelque chose qui lui soit propre.

Actuellement on dirait que c'est dans les questions qui ont trait à l'État que se trouve la plus forte racine des représentations selon lesquelles la preuve d'une pensée libre serait le non-conformisme et même l'hostilité contre les valeurs reconnues publiquement et, par conséquent, une philosophie de l'État semblerait avoir spécialement pour tâche d'inventer et d'exposer une théorie de plus, et bien entendu une théorie nouvelle et particulière. Quand on voit cette conception et les procédés qui en résultent, on peut se figurer qu'il n'y a encore eu aucun État ni aucune constitution politique sur la terre, qu'il n'y en a pas actuellement. Ce serait à partir de maintenant (et ce « maintenant » se renouvelle toujours indéfiniment) qu'on aurait tout à recommencer du début, et le monde moral aurait attendu jusqu'au moment présent pour qu'on le pense à fond et pour qu'on lui donne une base. A propos de la nature, on accorde que la philosophie doit la connaître comme elle est, que si la pierre philosophale est cachée quelque part, c'est en tout cas dans la nature elle-même, qu'elle contient en soi sa raison et que la science doit concevoir cette raison réelle qui y est présente, non pas les formes contingentes qui se montrent à la surface, mais son harmonie éternelle ; c'est sa loi immanente et son essence qu'elle doit rechercher. Le monde moral au contraire, l'État, la raison telle qu'elle existe sur le plan de la

conscience de soi, ne gagneraient rien à être en réalité celui où la raison s'élève à la puissance et à la force, s'affirme immanente à ces institutions. L'univers spirituel devrait être au contraire abandonné à la contingence et à l'arbitraire, il devrait être abandonné de Dieu, si bien que selon cet athéisme du monde moral, la vérité se trouverait hors de ce monde et comme pourtant on doit y trouver la raison aussi, la vérité n'y a qu'une existence problématique. De là découlent le droit et aussi le devoir pour chaque pensée, de prendre son vol, mais non pas pour chercher la pierre philosophale, car dans la philosophie de notre temps, on s'épargne la recherche et chacun a la certitude d'avoir sans effort cette pierre à sa disposition ; et alors il arrive sans doute que ceux qui vivent dans la réalité effective de l'État, qui y trouvent la satisfaction de leur savoir ct de leur volonté (et ceux-là sont beaucoup et même plus que ceux qui en ont conscience car au fond, tous en sont là), que tout au moins ceux qui ont consciemment leur satisfaction dans l'État, rien de ces entreprises et de cette assurance et les prennent pour un jeu vide, plus ou moins sérieux, plus ou moins dangereux. Cette agitation inquiète de la réflexion et de la vanité, l'accueil et la faveur qu'elle rencontre, seraient une chose sans importance qui ne se développerait que dans son domaine et à sa manière, si la philosophie ne s'était exposée au mépris et au discrédit à cause d'elle. La forme la plus grave de ce mépris consiste en ceci que, comme on l'a dit, chacun est convaincu de savoir d'emblée quelque chose sur la philosophie en général et d'être en état d'en discuter. Aucun autre art, aucune autre science n'est exposé à ce suprême degré de mépris que chacun croie qu'il les possède d'un coup.

En fait quand nous voyons ce que la philosophie contemporaine, avec toute sa prétention, a produit sur l'État, quiconque aurait la fantaisie de s'en mêler serait

persuadé à bon droit de pouvoir tirer de soi-même quelque chose de semblable. Il pourrait se donner ainsi le témoignage de posséder la philosophie. D'ailleurs, la soi-disant philosophie a déclaré expressément que le vrai ne peut pas être connu, mais que la vérité est ce que chacun laisse s'élever de son cœur, de son sentiment et de son enthousiasme sur les objets moraux, particulièrement sur l'État, le gouvernement, la constitution.

Que n'a-t-on pas dit à ce sujet, dans le goût de la jeunesse en particulier, et d'ailleurs la jeunesse se l'est volontiers laissé dire. Le mot de l'Écriture : « Il donne à ses élus pendant leur sommeil » a été appliqué à la science et chaque rêveur s'est compté parmi les élus. Les concepts qu'ils ont ainsi reçus pendant leur sommeil devaient être par conséquent la vérité. Un choryphée de cette doctrine plate qui se donne le nom de philosophie, M. Fries, n'a pas rougi, à l'occasion d'une solennité publique devenue célèbre, dans un discours sur l'objet de l'État et de la constitution, de proposer cette idée : « Dans le peuple où règne un véritable esprit commun, chaque fonction d'intérêt public devrait recevoir sa vie d'en bas, du peuple. A toute œuvre de culture du peuple et de service du peuple devraient se consacrer des sociétés vivantes, unies indissolublement par la sainte chaîne de l'amitié » et ainsi de suite.

Cette platitude consiste essentiellement à faire reposer la science, non pas sur le développement des pensées et des concepts, mais sur le sentiment immédiat et l'imagination contingente, et à dissoudre dans la bouillie du cœur, de l'amitié et de l'enthousiasme cette riche articulation intime du monde moral qu'est l'État, son architecture rationnelle, qui, par la distinction bien nette des sphères de la vie publique et de leur légitimité respective, par la rigueur de la mesure qui maintient chaque pilier, chaque arc, chaque contrefort, fait naître la force du tout, de l'harmonie de ses membres. Comme

Épicure fait avec le monde en général, cette conception livre, ou plutôt devrait livrer le monde moral à la contingence subjective de l'opinion et de l'arbitraire.

Ce remède de bonne femme, qui consiste à faire dépendre du sentiment ce qui est le travail à la vérité plusieurs fois millénaire de la pensée et de l'entendement, épargne peut-être toute la peine de connaissance et d'intelligence rationnelle dirigée par des concepts de la pensée. Méphistophélès, chez Gœthe (une bonne autorité), dit à peu près là-dessus ce que j'ai déjà cité ailleurs[1] : « Si tu méprises l'intelligence et la science, les dons les plus élevés de l'humanité, tu te donnes au diable et tu dois être perdu. »

Il ne manquait plus à cette conception que de revêtir aussi la forme de la piété. De quoi ces procédés n'ont-ils pas cherché à s'autoriser? Dans la sainteté divine et dans la Bible ils se figurent trouver la plus haute justification pour mépriser l'ordre moral et l'objectivité des lois. Car c'est bien sans doute la piété qui ramène la vérité explicitée dans le monde en un domaine organisé, à l'intuition plus simple du sentiment. Mais si elle est de la pure espèce, elle abandonne la forme propre à cette région, aussitôt qu'elle sort du domaine intérieur pour entrer dans la lumière du déploiement où la richesse de l'Idée se révèle. Ce qu'elle garde de la pratique du service divin, c'est le respect pour une vérité et une loi existant en soi et pour soi et élevées au-dessus de la forme subjective du sentiment.

On peut faire remarquer ici la forme particulière de mauvaise conscience qui se révèle dans l'éloquence pour laquelle cette platitude se rengorge. D'abord c'est là où elle est le moins spirituelle qu'elle parle le plus de l'esprit; là où son langage est le plus mort et le plus

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, Chap. v, a. die Lust und die Notwendigkeit.

coriace, qu'elle prononce le plus souvent les mots de « vie » et de « vivifiés » ; là où elle manifeste le plus d'amour-propre et de hautaine vanité, elle a tout le temps à la bouche le mot de « peuple ».

Mais le signe propre qu'elle porte sur son front, c'est la haine de la loi. Le droit et la moralité et la réalité juridique et morale se conçoivent à travers des pensées, se donnent la forme rationnelle, c'est-à-dire universelle et déterminée, au moyen de pensées. C'est cela qui constitue la loi, et cette sentimentalité qui se réserve l'arbitraire, qui fait consister le droit dans la conviction subjective, a bien raison de considérer la loi comme son pire ennemi. La forme que prend le droit dans le devoir et dans la loi lui apparaît comme lettre morte et froide, comme une chaîne. Elle ne s'y reconnaît pas, elle n'y retrouve pas sa liberté, car la loi est, dans chaque chose, la raison et elle ne permet pas au sentiment de s'exalter dans sa propre particularité. Aussi la loi, comme on le remarquera au cours de ce manuel, est-elle par excellence le « chiboleth » grâce auquel se distinguent les faux amis et les prétendus frères de ce qu'ils appellent le peuple.

Comme ces chicaneurs du libre-arbitre se sont emparés du nom de la philosophie et ont réussi à communiquer à un grand public la croyance qu'une telle manière de penser est de la philosophie, c'est devenu presque un déshonneur de parler philosophiquement de la nature de l'État et il ne faut pas en vouloir aux honnêtes gens s'ils manifestent de l'impatience dès qu'ils entendent parler d'une science philosophique de l'État. On s'étonnera encore bien moins de voir les gouvernements finir par prendre garde à une telle philosophie, puisque d'ailleurs chez nous la philosophie n'est pas exercée, comme chez les Grecs, comme un art privé, mais qu'elle a une existence publique qui concerne la collectivité, principalement, ou même exclusivement au service de l'État.

Lorsque les gouvernements ont manifesté leur confiance aux savants consacrés à cette discipline en se reposant complètement sur eux pour développer et maintenir la philosophie, ou bien lorsque, là, moins par confiance que par indifférence à cette science, des chaires ont été maintenues par tradition (comme en France, où d'après ce que je sais, on a laissé les chaires de métaphysique), ces gouvernements sont mal payés de cette confiance et si l'on veut dans l'autre cas y voir de l'indifférence, le résultat qui est la déchéance de toute connaissance profonde pourrait être considéré comme l'expiation de cette indifférence. Sans doute, au premier abord, ces pensées plates peuvent paraître parfaitement conciliables avec l'ordre et la tranquillité extérieurs, parce qu'elles n'arrivent pas à effleurer, pas même à pressentir la substance des choses et du simple point de vue policier, on ne pourrait rien leur reprocher ; mais l'État renferme en lui le besoin d'une culture et d'une intelligence plus profondes, et en exige la satisfaction de la science ; de plus, ce genre de pensée va d'elle-même, quand elle considère le droit, la moralité et le devoir, aux principes qui, dans chacune de ces sphères, constituent précisément l'erreur superficielle, les principes des sophistes que nous avons appris chez Platon, principes qui font reposer le droit sur les buts et les opinions subjectives, sur le sentiment et la conviction particuliers, principes d'où il résulte aussi bien la destruction de la moralité intérieure, de la conscience juridique, de l'amour et du droit entre personnes privées que celle de l'ordre public et des lois de l'État.

On ne peut pas éluder la signification que de tels phénomènes peuvent prendre pour les gouvernements en se laissant égarer par des titres grâce auxquels, tout en s'appuyant sur la confiance concédée et l'autorité d'une fonction, on exige de l'État qu'il laisse faire et laisse passer ce qui corrompt les principes généraux,

source substantielle des actes et qu'il entretienne la révolte comme si ce n'était pas contradictoire. Une vieille plaisanterie dit que : « A qui Dieu donne une fonction, il donne aussi la compétence. » De nos jours personne ne voudrait la prendre au sérieux.

Si les circonstances ont rappelé aux gouvernements l'importance des méthodes et de l'esprit de la philosophie, il ne faut pas méconnaître la protection et l'aide dont l'étude de la philosophie par bien d'autres côtés semble avoir aujourd'hui besoin. En effet, quand on lit les productions de science positive ou de piété, ou d'une littérature quelconque, on constate non seulement comme le mépris de la philosophie que nous avons déjà remarqué s'y manifeste en ceci que des gens, qui sont tout à fait en retard sur le développement des idées et à qui visiblement la philosophie est étrangère, la traitent comme quelque chose d'abandonné, mais encore comme ils se déchaînent ouvertement contre elle et déclarent que son contenu : la connaissance conceptuelle de Dieu et de la nature physique et spirituelle, celle de la vérité sont une présomption folle et coupable. Toujours et sans fin la raison est accusée, dénigrée et condamnée. On reçoit toujours au moins à entendre que dans la pratique scientifique idéale, les inévitables revendications du concept sont incommodes. Quand on se trouve en face de tels phénomènes, on peut légitimement se demander si, de ce côté, la tradition est encore suffisante pour assurer honorablement à l'étude philosophique la tolérance et l'existence publiques [1]. Ces

1. J'ai été frappé par de telles façons de voir à l'occasion d'une lettre de J. v. Müller (*Œuvres*, VIII, 56), où on lit à propos de l'état de Rome en 1803, lorsque cette ville se trouvait sous la domination française : « Interrogé sur la situation des établissements publics d'enseignement, un professeur répondit : « On les tolère comme des bordels. »

On peut même très bien entendre recommander encore l'étude de la théorie de la raison ou logique par des gens à peu près convaincus, ou bien qu'on ne s'occupera pas du tout d'une science sèche et stérile,

déclarations et ces attaques courantes, de nos jours, contre la philosophie, nous offrent ce spectacle curieux que, justifiées d'un côté par le degré de platitude où s'est dégradée cette science, elles ont néanmoins la même base que ces idées contre lesquelles elles se tournent avec ingratitude.

En effet, cette soi-disant philosophie, en présentant la connaissance de la vérité comme un essai insensé, a rendu identiques la vertu et le vice, l'honneur et le déshonneur, la connaissance et l'ignorance, elle a nivelé toutes les pensées et tous les objets, de même que le despotisme impérial de Rome a fait pour la noblesse et les esclaves.

Ainsi, les concepts de vérité, les lois morales ne sont rien d'autre que des opinions et des convictions subjectives et les principes criminels sont placés sur le même rang que les lois, en tant que convictions. Et par suite il n'est pas d'objet si pauvre et si particulier, de matière fade qui ne puisse avoir la même dignité que ce qui constitue l'intérêt de tous les hommes pensants et les liens du monde moral.

Aussi faut-il considérer que ç'a été un bonheur pour la science (d'ailleurs en réalité cela était conforme à la nécessité des choses), que cette philosophie, qui aurait pu se développer en elle-même comme une doctrine scolaire, se soit mise dans un rapport plus étroit avec la réalité; dans celle-ci, les principes du droit et du devoir deviennent quelque chose de sérieux, et la lumière de la conscience y règne. Dès lors la rupture ne pouvait manquer d'être manifeste. C'est à propos de cette situation de la philosophie par rapport à la réalité que les erreurs se produisent et j'en reviens à ce que j'ai remarqué

ou bien que si cela arrive çà et là, on n'y recueillera que des formules sans contenu, donc sans profit comme sans dommage, et que par suite la recommandation ne peut nuire en aucun cas, pas plus qu'elle ne peut être utile.

précédemment, que, précisément parce que la philosophie est le fondement du rationnel, elle est l'intelligence du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où, ou plutôt, on sait bien où il se trouve ; il est dans l'erreur, dans les raisonnements partiels et vides. Au cours de cet ouvrage, j'ai indiqué que la *République* de Platon elle-même, qui est l'image proverbiale d'un idéal vide, ne saisit essentiellement rien d'autre que la nature de la moralité grecque. Il a eu conscience d'un principe plus profond qui faisait brèche dans cette moralité, mais qui, à ce degré, ne pouvait être qu'une aspiration insatisfaite et par suite ne pouvait apparaître que comme un principe de corruption. Platon, ému par cette aspiration, a cherché une ressource contre cela, mais comme le secours n'aurait pu que descendre d'en haut, il ne pouvait le chercher d'abord que dans une forme extérieure particulière de cette moralité, croyant ainsi se rendre maître de la corruption et ne réussissant qu'à blesser intimement ce qu'il y avait là de plus profond : la personnalité libre infinie. Pourtant, il a prouvé qu'il était un grand esprit parce que précisément le principe autour duquel tourne ce qu'il y a de décisif dans son idée est le pivot autour duquel a tourné la révolution mondiale qui se préparait alors :

Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel.

C'est la conviction de toute conscience libre de prévention, et la philosophie part de là lorsqu'elle considère l'univers spirituel aussi bien que l'univers naturel. Lorsque la réflexion, le sentiment et en général la conscience subjective sous une forme quelconque considèrent le présent comme vain, le dépassent et prétendent savoir mieux, ils se trouvent dans le vide, et comme ils n'ont de réalité que dans le présent ils sont eux-mêmes vanité.

Quant au point de vue inverse pour qui l'Idée ne vaut que dans ce sens restreint, de représentation de l'opinion, la philosophie lui oppose cette vue plus vraie que rien n'est réel que l'idée et alors, il s'agit de reconnaître dans l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent.

En effet, le rationnel qui est synonyme avec l'idée, en entrant avec sa réalité dans l'existence extérieure, acquiert ainsi une richesse infinie de formes, d'apparences et de manifestations, il s'enveloppe comme un noyau d'une écorce dans laquelle la conscience se loge d'abord mais que le concept pénètre enfin pour découvrir la pulsation intérieure et la sentir battre même sous l'apparence extérieure. Les diverses situations qui se produisent dans cette extériorité au cours de l'apparition de l'essence forment une matière infinie et ce n'est pas l'affaire de la philosophie de les régler. Elle se mêlerait alors de choses qui ne la concernent pas, elle peut s'épargner de donner de bons conseils en cette matière. Platon aurait pu se passer de recommander aux nourrices de ne jamais rester tranquilles avec les enfants, de les balancer sans cesse sur leurs bras, de même que Fichte, de vouloir perfectionner la police des passeports au point de souhaiter que l'on mît sur le passeport des suspects, non seulement leur signalement, mais encore leur portrait. Dans de telles déclarations on ne trouve plus aucune trace de philosophie, et elle peut d'autant plus négliger cette prudence extrême qu'elle doit se montrer précisément très libérale à propos de cette foule de détails. Ainsi la science se montrera préservée de l'hostilité dirigée contre une foule de circonstances et d'institutions par la critique vaniteuse, hostilité où se complaît le plus souvent la médiocrité parce qu'elle y atteint à la satisfaction de soi.

Ainsi, notre traité en offrant la science dc l'État, ne veut rien représenter d'autre qu'un essai pour concevoir

l'État comme quelque chose de rationnel en soi. Il est un écrit philosophique et rien n'est plus éloigné de son intention que de construire un idéal de l'État comme il doit être. S'il contient une leçon, cette leçon n'est pas adressée à l'État, elle enseigne plutôt comment celui-ci, qui est l'univers moral, doit être connu

Ἰδόὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ Τὸ πήδημα
« *Hic* Rhodus, *hic* saltus. »

Concevoir ce qui est, est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le *Rhodus.* Si une théorie, en fait, dépasse ces limites, si elle construit un monde tel qu'il doit être, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, laquelle est un élément inconsistant qui peut prendre n'importe quelle empreinte.

En la changeant quelque peu cette formule deviendrait expression :

« Hier ist die Rose, hier tanze. »
Ici est la rose, ici il faut danser.

Ce qu'il y a entre la raison comme esprit conscient de soi, et la raison comme réalité donnée, ce qui sépare la première de la seconde, et l'empêche d'y trouver sa

satisfaction, c'est qu'elle est enchaînée à l'abstraction dont elle ne se libère pas pour atteindre le concept.

Reconnaître la raison comme la rose dans la croix de la souffrance présente et se réjouir d'elle, c'est la vision rationnelle et médiatrice qui réconcilie avec la réalité, c'est elle que procure la philosophie de ceux qui ont senti la nécessité intérieure de concevoir et de conserver la liberté subjective dans ce qui est substantiel, et de ne pas laisser la liberté subjective dans le contingent et le particulier, de la mettre dans ce qui est en soi et pour soi.

C'est aussi ce qui fait le sens concret de ce qui a été désigné plus haut d'une manière abstraite comme unité de la forme et du contenu. En effet, dans sa signification la plus concrète, la forme est la raison comme connaissance conceptuelle, et le contenu est la raison comme essence substantielle de la réalité morale aussi bien que naturelle.

L'identité consciente des deux est l'Idée philosophique. C'est un grand entêtement, un entêtement qui fait honneur à l'homme, de ne rien vouloir reconnaître de nos sentiments qui ne soit justifié par la pensée, et cet entêtement est la caractéristique des temps modernes. C'est d'ailleurs le principe propre du protestantisme. Ce que Luther avait commencé à saisir comme croyance dans le sentiment et dans le témoignage de l'esprit est ce que l'esprit ultérieurement mûri s'est efforcé à concevoir sous forme de concept pour se libérer ainsi dans le présent, et s'y retrouver. Un mot célèbre dit qu'une demi-philosophie éloigne de Dieu (c'est cette moitié qui fait consister le savoir dans une approximation de la vérité), mais que la vraie philosophie conduit à Dieu. Il en est de même avec l'État. De même, la raison ne se contente pas de l'approximation, car celle-ci n'est ni chaude ni froide et par suite doit être vomie (Apocalypse, III, 16). Elle ne veut pas non plus d'un désespoir froid qui accorde que dans le temps tout va mal ou médiocre-

ment, mais que justement il ne peut rien se produire de meilleur et qu'il faut maintenir la paix avec la réalité ; la vraie connaissance fait naître une paix plus chaleureuse.

Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité : c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol.

Mais il est temps de terminer cette préface. En tant que préface, elle ne tendait d'ailleurs qu'à indiquer extérieurement et subjectivement le point de vue de l'écrit qu'elle précède. Si l'on doit parler philosophiquement d'une matière, seule convient une méthode scientifique objective, et, de même, l'auteur tiendra pour adjonction subjective, considération arbitraire et par conséquent indifférente, toute contradiction qui n'aurait pas la forme d'une étude scientifique de l'objet.

Berlin, le 25 juin 1820

Introduction

1

La science philosophique du droit a pour objet l'Idée du droit, c'est-à-dire le concept du droit et sa réalisation.

R : La philosophie s'occupe des Idées et non pas du concept au sens étroit ; elle montre au contraire qu'il est partiel et inadéquat, tout en révélant que le vrai concept (et non ce qu'on appelle si souvent ainsi et qui n'est qu'une détermination abstraite de l'entendement) est seul à posséder la réalité et cela justement parce qu'il se la donne. Toute réalité qui n'est pas réalité posée par le concept même, est existence passagère, contingence extérieure, opinion, apparence superficielle, erreur, illusion, etc. La forme concrète que le concept se donne en se réalisant est dans la connaissance du concept lui-même, le second moment distinct de sa forme de pur concept.

2

La science du droit est une partie de la philosophie. Elle a donc pour objet de développer, à partir du concept, l'Idée, puisqu'elle est la raison de l'objet, ou, ce

qui est la même chose, observer l'évolution immanente propre à la matière. En tant que partie, elle a un point de départ défini, qui est le résultat et la vérité de ce qui précède et en est ce qu'on appelle la preuve. Donc le concept du droit se trouve, quant à sa genèse, en dehors de la science du droit ; sa déduction est ici supposée et on doit le prendre comme donné.

C'est la méthode formelle et non philosophique, qui recherche et demande d'abord la définition pour avoir au moins la forme extérieure de l'exposition scientifique. Du reste, la science positive du droit ne peut non plus avoir beaucoup à faire de cela, car elle tend surtout à formuler ce qui est de droit, c'est-à-dire quelles sont les dispositions légales particulières. C'est pourquoi on dit : *omnis definitio in jure civili periculosa.* Et en fait, plus il y a d'incohérences et de contradictions dans le contenu des règles d'un droit, moins sont possibles les définitions, car elles doivent contenir les règles générales et celles-ci rendent immédiatement visible dans sa crudité la contradiction qui est ici l'injustice. Ainsi, par exemple, aucune définition de l'homme ne serait possible dans le droit romain, car on ne pourrait lui subsumer l'esclave, dont l'état est en effet bien plutôt une offense à ce concept ; aussi dangereuse apparaîtrait la définition de la propriété et du propriétaire dans beaucoup de situations. La déduction de la définition est peut-être tirée de l'étymologie, mais plus souvent on l'extrait des cas particuliers et elle repose en ce cas sur le sentiment et la représentation des hommes. La correction de la définition consiste alors dans l'accord avec les représentations existantes. Par cette méthode, on laisse de côté ce qui seul importe : au point de vue du contenu, la nécessité de l'objet (ici du droit) en soi et pour soi, au point de vue de la forme, la nature du concept. Or, dans la connaissance philosophique, la nécessité d'un concept est de beaucoup la chose principale et le chemin

par où on l'atteint comme résultat d'un devenir en est la preuve et la déduction. Une fois qu'on a atteint ainsi un contenu nécessaire pour soi, alors il est temps, en second lieu, de regarder autour de soi ce qui lui correspond dans la représentation et le langage. La manière d'être de ce concept pour soi et dans sa vérité d'une part, et son aspect dans la représentation d'autre part, non seulement peuvent, mais encore doivent être différents quant à la forme abstraite et quant à la configuration. Sans doute, si la représentation n'est pas fausse dans son contenu même, il se peut bien que le concept, puisqu'il est impliqué et présent en son essence dans cette représentation, soit mis en lumière. Alors la représentation s'élève à la forme du concept. Mais la représentation, loin d'être la mesure et le critérium du concept nécessaire et vrai pour soi, a plutôt à lui emprunter sa vérité, à se rectifier et à se connaître d'après lui.

Si maintenant cette première méthode de connaissance avec le formalisme des définitions, syllogismes et démonstrations est plus ou moins disparue, elle n'a pas été dignement remplacée par l'affectation qui consiste à affirmer et à saisir immédiatement les Idées en général, et en particulier celle du droit et ses déterminations, comme des données de la conscience et à faire jaillir le droit de la nature ou d'un sentiment exalté, amour ou enthousiasme. Si cette méthode est la plus commode, c'est aussi la moins philosophique (pour ne pas parler des autres aspects de cette conception qui se rapportent non seulement à la connaissance théorique mais aussi, et immédiatement, à la pratique). Tandis que la première méthode, formelle sans doute, a au moins par là l'avantage d'exiger la forme du concept dans la définition et la forme de la nécessité dans la démonstration, au contraire la manière de la conscience immédiate et du sentiment transforme la contingence, la subjectivité et l'arbitraire en principes.

On suppose ici connue d'après la logique la méthode scientifique de la philosophie.

3

Le droit est positif en général : *a*) Par le caractère formel d'être valable dans un État, et cette validité légale sert de principe à son étude : la science positive du droit ; *b*) quant à son contenu le droit reçoit un élément positif, α) par le caractère national particulier d'un peuple, le niveau de son développement historique et l'ensemble des conditions qui dépendent de la nécessité naturelle, β) par l'obligation pour un système de lois de comporter l'application d'un concept général à la nature particulière des objets et des causes donnée du dehors (application qui n'est plus pensée spéculative et développement du concept mais subsomption de l'entendement), γ) par les dernières dispositions nécessaires pour la décision dans la réalité.

R : On peut opposer au droit positif et aux lois le sentiment du cœur, l'inclination et le libre-arbitre, mais du moins que ce ne soit pas la philosophie qui reconnaisse de telles autorités ; que la violence et la tyrannie puissent être un élément du droit positif, est un événement accidentel sans rapport avec sa nature. On montrera ci-dessous, aux paragraphes 211-214, le passage où le droit devient positif. Si nous introduisons ici les déterminations qu'on trouvera alors, c'est pour tracer les limites du droit philosophique et pour écarter d'avance l'idée éventuelle ou même l'exigence qu'un code positif, comme chaque État en a besoin, puisse sortir du développement systématique de la philosophie du droit. Ce serait une grave erreur de tirer de l'affirmation de la différence entre le droit naturel ou philosophique et le

droit positif, cette conclusion qu'ils sont opposés ou contradictoires. Ils sont plutôt par rapport à ce dernier comme les Institutions aux Pandectes.

En ce qui concerne l'élément historique mentionné en premier lieu dans le paragraphe (facteurs historiques du droit positif), Montesquieu a défini la vraie vision historique, le véritable point de vue philosophique qui est de ne pas considérer la législation générale et ses déterminations isolément et abstraitement, mais comme élément conditionné d'une totalité en corrélation avec les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque ; dans cet ensemble elles reçoivent leur véritable signification et par suite leur justification.

L'étude de la naissance et du développement des règles juridiques telles qu'elles apparaissent dans le temps, travail purement historique, comme aussi la découverte de leur cohérence logique formelle avec la situation juridique existant déjà, qu'on leur compare, sont des recherches qui, dans leur sphère propre, ont leur valeur et leur mérite. Elles restent en dehors de la relation à la recherche philosophique puisque le développement sur des bases historiques ne se confond pas lui-même avec le développement à partir du concept et que l'explication et la légitimation historiques n'atteignent pas la portée d'une justification en soi et pour soi. Cette différence très importante et utile à maintenir, est aussi très révélatrice : une détermination juridique peut se révéler pleinement fondée et cohérente d'après les circonstances et les institutions existant, et pourtant injuste en soi et pour soi et irrationnelle, comme par exemple une foule de règles du droit privé romain qui découlent très conséquemment d'institutions telles que la puissance paternelle ou le droit conjugal romains. Et ces règles fussent-elles justes et rationnelles, encore resterait-il une grande différence entre démontrer

qu'elles ont ce caractère, ce qui ne peut être fait en vérité que par le concept, et raconter l'histoire de leur apparition, les circonstances, les cas particuliers, les besoins et les occasions qui ont amené leur établissement. On appelle souvent une telle exposition et une telle connaissance pratique d'après les causes historiques prochaines ou éloignées, une explication ou encore plus volontiers une conception, et l'on pense atteindre ainsi en révélant cet aspect historique ce qui est essentiel et seul importe pour comprendre l'institution légale ou juridique, alors qu'en réalité ce qui est véritablement l'essentiel, le concept de la chose, a été passé sous silence. On a ainsi l'habitude de parler des concepts juridiques romains ou germains tels qu'ils seraient définis dans tel ou tel code, alors qu'il n'y a là rien de semblable à des concepts, mais seulement des règles juridiques générales, des principes abstraits, des axiomes, des lois, etc. En négligeant cette différence, on parvient à falsifier le point de vue et à déguiser en recherche d'une vraie légitimation celle d'une justification par les circonstances et par la cohérence avec les hypothèses qui, l'une et l'autre, sont également impropres à remplir ce but ; d'une manière générale, on met le relatif à la place de l'absolu, le phénomène extérieur à la place de la nature de la chose. Et il arrive à l'effort de légitimation par l'histoire, lorsqu'elle confond la genèse temporelle avec la genèse conceptuelle, de faire inconsciemment le contraire de ce qu'elle vise. Lorsque la naissance d'une institution apparaît, dans des circonstances déterminées, pleinement adaptée et nécessaire, et qu'elle a ainsi rempli l'office que le point de vue historique exigeait, alors, si on généralise ce genre de justification, il en résulte le contraire, car puisque les circonstances ne sont plus les mêmes, l'institution a perdu son sens et son droit. Ainsi, lorsque par exemple, pour le maintien des couvents on fait valoir leur mérite, les déserts qu'ils

ont peuplés et défrichés, la culture qu'ils ont conservée par la copie et l'enseignement, et qu'on invoque ce mérite comme une raison et une condition de leur continuation, on devrait plutôt conclure que, les circonstances étant complètement changées, ils sont devenus, dans la mesure au moins de ce changement, superflus et inutiles.

L'exposition et l'explication historiques du devenir et la vision philosophique de la genèse et du concept de l'objet réel, en se cantonnant dans leurs sphères respectives, peuvent observer une neutralité réciproque. Mais comme, même dans le domaine scientifique, cette attitude n'est pas toujours observée, j'ajoute encore quelques indices de leur rencontre tels qu'ils ressortent dans le *Manuel d'histoire du droit romain* de Hugo. Nous pourrons en tirer en même temps quelques éclaircissements sur l'affectation de les opposer. M. Hugo y déclare (5e éd., parag. 53) que Cicéron fait l'éloge des XII tables avec un regard de dédain pour les philosophes, et que le philosophe Phavorinus les traite exactement comme, depuis, maint grand philosophe a traité le droit positif. M. Hugo, au même endroit, fonde la condamnation d'une telle méthode sur ce motif que Phavorinus a aussi peu compris les XII tables que ces philosophes, le droit positif.

En ce qui concerne la réprimande infligée au philosophe Phavorinus par le juriste Sextus Caecilius (chez Aulu-Gelle « Nuits attiques », XX, 1), on y trouve le principe qui reste vrai, de la justification de ce qui reste purement positif d'après son contenu. Caecilius dit très bien à Phavorinus : « Non ignoras legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum quibus medendum est fervoribus mutari ac flecti neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum est rogatione illa

Solonis, etc., quid utilius plebiscito Voconio, etc., quid tam necessarium existimatum est quam lex Licinia, etc., omnia tamen haec obliterata et operta sunt civitatis opulentia. »

Ces lois sont positives dans la mesure où elles ont leur signification et leur utilité d'après les circonstances. Elles n'ont donc qu'une valeur historique et elles sont de nature passagère. La sagesse des législateurs et des gouvernements dans leurs législations concernant les circonstances présentes et les situations de l'époque, est une question séparée qui appartient à la justification de l'histoire qui leur donnera une consécration d'autant plus solide que cette justification sera soutenue par un point de vue philosophique. Mais quant aux autres justifications des XII tables contre Phavorinus, je veux donner un exemple dans lequel Caecilius manifeste la perpétuelle imposture de la méthode de l'entendement et de ses raisonnements. Cette méthode allègue un bon motif pour une chose mauvaise et s'imagine la justifier ainsi.

Par exemple, l'horrible loi qui, après l'achèvement d'un certain délai, donne le droit au créancier de tuer le débiteur ou de le vendre eomme esclave et même, si les créanciers sont plusieurs, de découper le débiteur en morceaux et de se le partager entre eux, et cela de telle sorte que celui qui a découpé trop ou trop peu, ne peut pour cela être l'objet d'une instance judiciaire (clause dont le Shylock de Shakespeare, dans *Le marchand de Venise*, aurait profité et qu'il aurait acceptée avec reconnaissance). Caecilius donne ce motif que la fidélité et la confiance sont assurées par là et que cette loi, à cause de son horreur elle-même, n'a jamais dû être appliquée. Sa pauvreté d'esprit n'est même pas capable alors de produire la réflexion : cette condition fait que le but qui est d'assurer la foi et la confiance est manqué, et qu'il donne lui-même par là-dessus un autre exemple

de l'inutilité d'une loi sur les faux témoignages, rendue sans effet à cause de punitions disproportionnées.

Mais il ne faut pas oublier ce que M. Hugo veut dire quand il dit que Phavorinus n'a pas compris la loi. N'importe quel écolier est capable de la comprendre et, en particulier, Shylock aurait compris la clause que nous avons citée, si avantageuse pour lui. M. Hugo devait penser que la compréhension est une habileté de l'entendement qui, à propos d'une telle loi, se tranquillise par un bon motif. Il y a un autre endroit où Caecilius reproche à Phavorinus de ne pas avoir compris, et où un philosophe peut en effet s'avouer coupable de ne pas avoir compris sans avoir honte. D'après la loi, on doit fournir à un malade pour le porter comme témoin au tribunal un « jumentum » seulement, et non pas un « arcera ». Et « jumentum » aurait signifié non seulement un cheval, mais encore un chariot ou une voiture. Caecilius pouvait trouver à propos de ces règles une nouvelle preuve de l'excellence et de la perfection des anciennes lois dans le fait qu'elles allaient jusqu'à prévoir pour la comparution d'un témoin malade la distinction non seulement entre le cheval et la voiture, mais encore la voiture particulière couverte et capitonnée, comme dit Caecilius, et la voiture moins confortable. Ainsi, on aurait le choix entre la sévérité de la loi précédente et l'insignifiance de telles clauses. Mais dire l'insignifiance de telles affaires et des commentaires savants dont elles sont l'objet serait un manque d'égards pour cette érudition et contre d'autres de même nature.

Dans le manuel cité, M. Hugo en vient aussi à parler, dans son étude du droit romain, de rationalité. Voici làdedans ce qui m'a choqué : il dit d'abord, dans le chapitre qui traite de la période qui va de la naissance de l'État à la loi des XII tables (parag. 38 et 39) : « qu'on avait à Rome beaucoup de besoins et qu'on était forcé

de travailler, ce qui faisait qu'on avait recours à l'aide d'animaux de trait et de charge semblables à ceux qui se trouvent chez nous, que le terrain n'est qu'une succession de collines et de vallées et que la ville est sur une colline, etc. » (Indications qui prétendent être dans le sens de Montesquieu mais où l'on ne trouve pas son talent). Puis il déclare dans le paragraphe 40 que : « l'état juridique était encore très éloigné de satisfaire aux plus hautes exigences de la raison » (très juste : le droit familial romain, l'esclavage, etc., ne satisfont pas même à de très modestes exigences de la raison), mais à propos des périodes suivantes, M. Hugo oublie de nous dire laquelle a vu satisfaire les plus hautes exigences de la raison par le droit romain. Pourtant, au paragraphe 289 on dit des juristes classiques de l'époque de la plus haute perfection du droit romain comme science, qu' « on a remarqué depuis longtemps que les juristes classiques ont été formés par la philosophie. Mais, peu de gens savent (grâce aux nombreuses éditions du manuel de M. Hugo, ce nombre a augmenté), qu'il y a peu d'espèces d'écrivains qui méritent au même degré que les juristes romains d'être mis à côté des mathématiciens pour la conséquence logique des raisonnements, et des fondateurs de la métaphysique moderne pour l'extraordinaire originalité du développement des concepts. Ce dernier point est prouvé par ce fait remarquable qu'on ne trouve nulle part autant de trichotomies que chez les juristes classiques et chez Kant. » Cette conséquence logique prisée par Leibniz est certainement une propriété essentielle du droit comme des mathématiques et de toute autre science raisonnable, mais cette conséquence d'entendement n'a encore rien à faire avec la satisfaction des exigences de la raison et avec la science philosophique. D'ailleurs, c'est bien plutôt l'inconséquence des juristes romains et des préteurs qu'il faut admirer comme une de leurs plus grandes

vertus. Grâce à elle, ils s'affranchissaient d'institutions injustes et horribles, mais ils étaient obligés d'inventer « callide » des distinctions verbales vides (comme celle d'appeler *bonorum possessio*, ce qui est en réalité un héritage) ou bien même, de chercher un refuge dans la sottise (et une sottise est également une inconséquence) pour sauver la lettre de la loi. Ainsi la « fictio » ou « ὑπόκρισις » que une *filia* soit un *filius* (Heineccius, *Antiquités Romaines*, livre I, titre II, § 24). Mais il est bouffon de croire qu'à cause de quelques classifications trichotomiques (d'après les exemples donnés à la remarque 5) on ait rapproché les juristes classiques de Kant et d'appeler cela le développement de concepts.

4

Le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même.

R : Dans l'étude de la liberté, nous pouvons rappeler quelles étaient autrefois les démarches de la recherche : on présupposait la représentation de la volonté et on essayait d'en tirer et d'en établir une définition. Ensuite selon la méthode de l'ancienne Psychologie empirique, on se fondait sur les différentes impressions et manifestations de la conscience courante telles que le remords, le sentiment de la responsabilité qui, puisqu'ils ne s'expliquent que par la volonté libre, devenaient soi-disant preuves de la liberté de la volonté. Mais il est plus commode de s'en tenir tout simplement à cela que la liberté est une donnée de la conscience et qu'on est forcé d'y croire. La liberté de la volonté, la nature de l'une et de

l'autre ne peuvent être déduites qu'en corrélation avec le tout (comme déjà dit § 2). J'ai déjà exposé dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques, et j'espère achever un jour, l'esquisse de ces prémisses : l'Esprit est d'abord intelligence et les déterminations par lesquelles il poursuit son évolution du sentiment à la pensée par la représentation sont les étapes pour arriver à se produire comme Volonté, laquelle en tant qu'esprit pratique en général est la vérité prochaine de l'intelligence. Il est d'autant plus nécessaire d'apporter ainsi, comme je l'espère, ma contribution à une connaissance plus profonde de la nature de l'esprit que (comme je l'ai déjà remarqué dans cet ouvrage § 367 rem.), on trouverait difficilement une science dans un état aussi négligé et aussi lamentable que la théorie de l'esprit appelée communément psychologie. Dans la considération des éléments du concept de volonté présentés dans ce paragraphe et les suivants qui sont le résultat des prémisses ci-dessus on peut évoquer, comme auxiliaires de la représentation, la conscience réfléchie de chacun. Chacun peut d'emblée trouver en soi le pouvoir de s'abstraire de tout ce qu'il est et aussi celui de se déterminer lui-même, de se donner à soi, et par soi-même, n'importe quel contenu et, par conséquent, avoir dans sa conscience de soi un exemple pour les déterminations qui vont suivre.

5

La volonté contient : α) l'élément de la pure indétermination ou de la pure réflexion du moi en lui-même dans laquelle s'évanouissent toute limitation, tout contenu fourni et déterminé soit immédiatement par la nature, les besoins, les désirs et les instincts, soit par quelque intermédiaire ; l'infinité illimitée de l'abstraction et de la généralité absolues, la pure pensée de soi-même.

R : Ceux qui considèrent la pensée comme une faculté particulière indépendante, séparée de la volonté conçue elle-même également comme isolée et qui de plus, tiennent la pensée comme dangereuse pour la volonté, et surtout pour la bonne, montrent du même coup d'emblée qu'ils ne savent rien de la nature de la volonté (remarque qui sera faite encore souvent sur le même sujet).

Sans doute l'aspect de la volonté défini ici — cette possibilité absolue de m'abstraire de toute détermination où je me trouve ou bien où je me suis placé, cette fuite devant tout contenu comme devant une restriction — est-ce à quoi la volonté se détermine. C'est ce que la représentation pose pour soi comme liberté et ce n'est ainsi que la liberté négative ou liberté de l'entendement.

C'est la liberté du vide. Elle peut se manifester sous une figure réelle et devenir une passion. Alors, si elle reste simplement théorique, c'est le fanatisme religieux de la pure contemplation indoue ; si elle se tourne vers l'action, c'est en politique comme en religion, le fanatisme de la destruction de tout ordre social existant et l'excommunication de tout individu suspect de vouloir un ordre et l'anéantissement de toute organisation voulant se faire jour. Ce n'est qu'en détruisant que cette volonté négative a le sentiment de son existence. Elle pense qu'elle veut un état positif, par exemple, l'état de l'égalité universelle ou de la vie religieuse universelle, mais en fait elle n'en veut pas la réalité positive, car celle-ci introduit aussitôt un ordre quelconque, une détermination singulière aussi bien des institutions que des individus, alors que c'est en niant cette spécification et cette détermination objective, que précisément la liberté négative devient consciente de soi. Ainsi ce qu'elle croit vouloir peut n'être pour soi qu'une représentation abstraite et sa réalisation n'être qu'une furie de destruction.

6

β) En même temps le Moi est passage de l'indétermination indifférenciée à la différenciation, la délimitation et la position d'une détermination spécifiée qui devient caractère d'un contenu et d'un objet. Ce contenu peut d'ailleurs être donné par la nature ou bien produit à partir du concept de l'esprit. Par cette affirmation de soi-même comme déterminé, le Moi entre dans l'existence en général ; c'est le moment absolu du fini et du particulier dans le moi.

R : Ce second élément de la détermination est aussi bien négativité et abolition que le premier. C'est l'abolition de la première négativité abstraite. Comme le particulier est contenu dans l'universel, ainsi et pour la même raison, le second élément est déjà contenu dans le premier et c'est une simple position de ce que le premier est déjà en soi ; le premier élément, en effet, comme premier pour soi n'est pas la véritable infinité ou universel concret, c'est-à-dire concept, mais seulement quelque chose de déterminé, d'unilatéral ; puisqu'il est l'abstraction de toute détermination, il n'est donc pas lui-même sans détermination et son être abstrait et unilatéral fait sa détermination spécifiée, son insuffisance, sa finitude. La séparation et la détermination des deux éléments indiqués se trouvent dans la philosophie de Fichte et aussi dans celle de Kant. Pour s'en tenir à celle-là, le moi comme illimité (dans le premier principe de la doctrine de la science) est pris seulement comme positif (ainsi il est la généralité et l'identité de l'entendement), si bien que ce Moi abstrait, pour soi, doit être le vrai et que par suite la limitation (que ce soit comme obstacle extérieur ou comme activité propre du moi), apparaît comme ajoutée (dans le

2e principe). Concevoir la négativité immanente dans l'universel ou dans l'identique, comme dans le Moi, était le progrès que la philosophie spéculative avait encore à faire, nécessité dont ne se doutent pas ceux qui, comme Fichte, n'aperçoivent pas le dualisme du fini et de l'infini à l'intérieur de l'immanence et de l'abstraction.

7

γ) La volonté est l'unité de ces deux moments : c'est la particularité réfléchie sur soi et par là élevée à l'universel, c'est-à-dire l'individualité ; l'autodétermination du moi consiste à se poser soi-même dans un état qui est la négation du moi puisque déterminé et borné et à rester soi-même, c'est-à-dire dans son identité avec soi et dans son universalité, enfin à n'être lié qu'à soi-même dans la détermination. Le moi se détermine en tant qu'il est relation de négativité à soi-même et c'est le caractère même de cette relation qui le rend indifférent à cette détermination spécifiée, il sait qu'elle est sienne et idéelle ; il la conçoit comme une pure virtualité par laquelle il n'est pas lié, mais où il se trouve seulement parce qu'il s'y est placé. Telle est la liberté de la volonté qui constitue son concept ou sa substance, sa pesanteur, comme la pesanteur fait la substance des corps.

R : Chaque conscience se conçoit comme un universel — comme la possibilité de s'abstraire de tout contenu — et comme particulier avec un certain objet, un certain contenu, un certain but. Ces deux moments ne sont pourtant qu'abstractions ; le concret et le vrai (tout vrai est concret) sont l'universel qui a pour opposé le particulier, mais un particulier qui, par sa réflexion en soi, s'est accordé à l'universel. Cette unité est l'individua-

lité, non pas dans son immédiateté comme une unité (ainsi que l'individualité dans la représentation), mais selon son concept même (Encycl., 112-114). Les deux premiers moments (que la volonté puisse s'abstraire et qu'en même temps elle soit déterminée par elle-même ou par quelque chose d'autre), sont facilement accordés et conçus parce que pris chacun pour soi, ils sont des moments abstraits, sans vérité, mais le troisième, le vrai, le spéculatif (et le vrai en tant que conçu ne peut être pensé que spéculativement), est ce que l'entendement se refuse toujours à pénétrer, lui qui justement appelle toujours inconcevable le concept. La démonstration et la discussion de ce cœur de la spéculation, de l'infini comme négativité qui se rapporte à soi, de cette source dernière de toute activité, de toute vie et de toute conscience, appartient à la logique comme philosophie purement spéculative. On peut seulement ici faire remarquer que lorsque l'on dit : la volonté est universelle, la volonté se détermine, on exprime la volonté comme sujet ou substrat déjà supposé, mais elle n'est pas quelque chose d'achevé et d'universel avant la détermination, et avant la suppression et l'idéalisation de cette détermination car, au contraire, elle n'est volonté que comme activité qui opère sur soi une médiation pour rentrer en soi.

8

Ce qui est déterminé à fur et à mesure de la particularisation (β § 6) constitue la différenciation par laquelle la volonté prend forme :

a) Dans la mesure où la détermination spécifiée est opposition formelle du subjectif et de l'objectif comme existence extérieure immédiate, on a la forme de la volition comme prise de conscience de soi. Elle rencontre

un monde extérieur, et en tant que dans cette détermination spécifiée, l'individualité rentre en soi, elle est le processus qui réalise le but subjectif par la médiation de l'activité et des moyens. Dans l'esprit tel qu'il est en soi et pour soi, la détermination spécifiée devient sa propriété et sa vérité (Encycl., 363), et la relation à l'extérieur qui est dans la simple conscience du dehors n'est que le côté phénoménal de la volonté qui ici n'est plus étudié pour soi.

9

b) Dans la mesure où les déterminations sont le produit propre de la volonté, particularisation réfléchie en soi, elles sont du contenu. En tant que contenu de la volonté, ce contenu est pour elle, selon la forme du paragraphe précédent, un but : d'une part, un but intérieur et subjectif dans la volonté qui imagine, d'autre part, but réalisé, accompli, par l'intermédiaire de l'action qui transpose le sujet dans l'objet.

10

Ce contenu ou bien les différentes déterminations de la volonté commencent par être immédiats. Ainsi la volonté n'est libre qu'en soi, ou pour nous, en d'autres termes, ce n'est la volonté que dans son concept ; c'est seulement à partir du moment où elle se prend elle-même pour objet qu'elle devient pour soi ce qu'elle est en soi.

R : Le fini consiste, d'après cette détermination, en ce que la réalité en soi ou conceptuelle d'une chose est une existence ou un phénomène différent de ce qu'elle est pour soi ; par exemple l'extériorité abstraite de la

nature est en soi l'espace, pour soi le temps. Double remarque à faire ici : 1° Puisque le vrai n'est que l'idée, si on conçoit un objet ou une détermination seulement comme ils sont en soi, conceptuellement, on n'a pas encore sa vérité ; 2° Un objet quelconque a en même temps qu'un être en soi ou conceptuel, une existence et cette existence est un de ses aspects (comme plus haut l'espace). La séparation de l'être en soi et pour soi qui se produit dans le fini constitue en même temps son existence brute et son apparence (comme on va le voir de suite en exemple à propos de la volonté naturelle et à propos du droit formel). L'entendement s'en tient à la pure existence en soi, aussi appelle-t-il la liberté selon cette espèce d'être, une faculté puisque, aussi bien, elle n'est en fait qu'une possibilité. Mais il considère cette détermination comme absolue et définitive et la prend dans son rapport à ce qu'elle veut, à la réalité en général, pour une application à une matière donnée qui n'appartiendrait pas à l'essence de la liberté même. De sorte qu'il n'a affaire qu'à son abstrait et non à son idée et à sa vérité.

11

La volonté qui n'est encore volonté libre qu'en soi est la volonté immédiate ou naturelle. Les déterminations différentielles que le concept, se déterminant lui-même, situe dans la volonté, apparaissent dans la volonté immédiate comme un contenu immédiat, ce sont les instincts, les désirs, les inclinations en qui la volonté se trouve déterminée par la nature. Ce contenu et son développement viennent sans doute de ce qu'il y a de rationnel dans la volonté et sont donc en soi rationnels, mais si on le laisse sous cette forme immédiate, il n'a pas encore la forme de rationalité. Ce contenu

est sans doute pour moi le mien en général, mais forme et contenu sont encore différents ; ainsi la volonté est volonté finie en elle-même.

R : La psychologie empirique raconte et décrit ces instincts, ces inclinations, les besoins qui en résultent, tels qu'elle les découvre ou croit les découvrir dans l'expérience et cherche à classer cette matière de la façon habituelle. On verra plus bas ce qu'il y a d'objectif dans ces instincts et ce qu'est cet objet dans sa vérité, sans cette forme d'irrationalité qui le fait instinct, et en même temps l'aspect qu'il a dans l'existence.

12

La structure de ce contenu, tel qu'il se présente immédiatement dans la volonté, ne consiste qu'en une masse et une diversité d'instincts dont chacun est le mien absolument à côté d'autres et en même temps est général et indéterminé, ayant toutes sortes d'objets et de moyens de se satisfaire. Lorsque la volonté se donne, dans cette double indétermination, la forme de l'individualité (§ 7), elle devient décision et ce n'est que comme volonté décisive qu'elle est volonté réelle.

R : Au lieu de décider quelque chose, c'est-à-dire supprimer l'indétermination au niveau de laquelle un contenu aussi bien qu'un autre est possible, notre langue a aussi l'expression « se décider » signifiant que l'indétermination de la volonté, indifférente, mais fécondée infiniment, germe primitif de toute existence, contient en elle les déterminations et les buts et ne les produit qu'à partir d'elle-même.

13

Par la décision, la volonté se pose comme volonté d'un individu déterminé et comme se différenciant au dehors par rapport à autrui. Mais outre qu'elle est ainsi finie, comme fait de conscience (§ 8), la volonté immédiate est formelle aussi à cause de la distinction de sa forme et de son contenu (§ 11) ; il ne lui appartient que la décision abstraite comme telle et le contenu n'est pas encore le contenu et l'œuvre de sa liberté.

R : Pour l'intelligence pensante, l'objet et le contenu sont l'universel ; elle-même se comporte comme activité universelle. Dans la volonté, l'universel a en même temps la signification du mien, en tant qu'individualité et dans la volonté immédiate, donc formelle, cette individualité est abstraite et non encore remplie de son universalité libre. Par suite, c'est dans la volonté que commence la limitation de l'intelligence qui lui est propre et c'est seulement en s'élevant à nouveau à la pensée et en donnant à ses fins la généralité immanente, qu'elle surmonte la différence de la forme et du contenu et se transforme en volonté objective infinie. On se trompe donc sur la nature de la pensée et de la volonté en croyant que dans la volonté en général l'homme est infini, tandis que dans la pensée il serait limité du moins en tant que raison. Tant que pensée et vouloir sont séparés, c'est bien plutôt l'inverse qui est vrai et la pensée rationnelle est en tant que volonté bien plutôt le pouvoir de se décider au fini.

14

La volonté est finie lorsque le moi, quoique infini (§ 5), ne se réfléchit sur soi et ne reste auprès de soi que

formellement. Elle reste donc au-dessus du contenu, des différents instincts et de toutes les sortes de réalisation et de satisfaction et en même temps, parce qu'elle n'est infinie que formellement, elle est attachée à ce contenu qui fait les déterminations de sa nature et de sa réalité extérieure ; et pourtant, comme elle est indéterminée, elle ne penche pas plus vers celui-ci que vers celui-là (§ 6 et 11). Ce contenu est pour la réflexion du Moi seulement un possible, susceptible de devenir mien ou non et le moi est la possibilité de me déterminer à tel ou tel, de choisir entre ces déterminations, qui pour lui sont extérieures, à ce point de vue formel.

15

La liberté de la volonté est, d'après cette définition, libre-arbitre où sont réunis ces deux aspects : la réflexion libre, se dégageant de tout et la subordination au contenu et à la matière donnés intérieurement ou extérieurement. Comme ce contenu nécessaire en soi en tant que but est défini en même temps comme simple possible pour la réflexion, le libre-arbitre est la contingence dans la volonté.

R : La représentation la plus courante qu'on se fasse à propos de la liberté est celle de libre-arbitre, moyenne que la réflexion introduit entre la volonté simplement déterminée par les instincts naturels et la volonté libre en soi et pour soi. Quand on entend dire que d'une façon absolue la volonté consiste à pouvoir faire ce que l'on veut, on peut considérer une telle conception pour un défaut total de culture de l'esprit, où ne se trouve aucun soupçon de ce que sont la volonté libre en soi et pour soi, le droit, la moralité, etc. La réflexion, généralité et unité formelles de la conscience de soi, est la certitude abstraite que la volonté a de sa liberté, mais elle n'en est

pas encore la vérité parce que ce n'est pas encore elle-même qu'elle a comme fin et comme contenu, l'aspect subjectif est encore différent de l'aspect matériel. Le contenu de cette détermination de soi reste par conséquent simplement limité ; le libre-arbitre, loin d'être la volonté dans sa vérité, est bien plutôt la volonté en tant que contradiction. La querelle célèbre dans l'école wolfienne pour savoir si la volonté était réellement libre ou si la croyance à la liberté n'était qu'une illusion, concerne le libre-arbitre. Le déterminisme a opposé avec raison à la certitude de cette détermination abstraite de soi, son contenu qui étant donné, n'est pas impliqué dans cette certitude et par conséquent lui vient du dehors. Sans doute ce dehors est instinct, représentation et, en général, de quelque manière, est de la conscience, mais elle est remplie en sorte que le contenu n'est pas le fait de l'activité d'autodétermination. Si donc il n'y a que l'élément formel de la libre détermination de soi qui soit intérieur au libre-arbitre et que l'autre élément soit pour lui un donné, on peut appeler le libre-arbitre qui prétend à être la liberté, une illusion. La liberté dans toute philosophie de la réflexion (comme dans celle de Kant ou celle de Fries qui en est la dégradation), n'est rien d'autre que cette activité autonome formelle.

16

Ce qui est choisi dans la décision (§ 14), la volonté peut aussi bien à nouveau l'abandonner (§ 5). Mais cette possibilité de dépasser de la même manière que tout autre contenu qui remplace le premier et de continuer à l'infini n'affranchit pas la volonté de son caractère fini, parce que chacun de ces contenus est quelque chose de différent de la forme, donc de fini et

le contraire de la détermination, l'indétermination — indécision ou abstraction — apparaît donc comme un autre moment également unilatéral.

17

La contradiction contenue dans le libre-arbitre (§ 15) se manifeste dans la dialectique des instincts et des inclinations : ils se détruisent réciproquement, la satisfaction de l'un exige la subordination et le sacrifice de l'autre, etc., et comme l'instinct n'a pas d'autre direction que son propre déterminisme et n'a pas de modérateur en soi-même, la détermination qui sacrifie et subordonne ne peut être que la décision contingente du libre-arbitre, même s'il emploie un raisonnement pour calculer quel instinct donnera le plus de satisfaction, ou s'il se place à un autre point de vue quelconque.

18

Quant à l'appréciation des instincts, la dialcctique se manifeste de la façon suivante : comme immanentes et positives, les déterminations de la volonté immédiate sont bonnes ; l'homme est désigné comme bon par nature. Mais dans la mesure où elles sont déterminations naturelles et donc opposées à la liberté et au concept de l'esprit, et négatives, elles sont à éliminer. Alors l'homme mérite le titre de mauvais naturellement. Ce qui décide entre ces deux affirmations, est à ce point de vue également le libre-arbitre subjectif.

19

Sous le nom de purification des instincts, on se représente en général la nécessité de les affranchir de leur forme de déterminisme naturel immédiat de la subjectivité et de la contingence de leur contenu pour les ramener à leur essence substantielle. Ce qu'il y a de vrai dans cette aspiration imprécise, c'est que les instincts doivent exister comme le système rationnel de détermination volontaire. Les saisir ainsi conceptuellement est le contenu de la science du droit.

R : Le contenu de cette science peut être exposé suivant tous ses éléments séparés, par exemple droit, propriété, moralité, famille, État ; sous la forme suivante : l'homme a par nature un instinct du droit, de la propriété, de la moralité, ainsi qu'un instinct sexuel et un instinct social. Si l'on veut obtenir une présentation plus distinguée et une allure plus philosophique que cette forme empruntée à la psychologie empirique, on l'obtient à bon marché suivant le procédé encore en vigueur dans la philosophie moderne (comme nous l'avons vu), en disant que l'homme découvre en lui comme donnée de sa conscience, qu'il veut le droit, la société, l'État, etc. Plus tard apparaîtra une autre forme du même contenu ; ici il a l'aspect de l'instinct, alors il prendra celui du devoir.

20

La réflexion qui s'applique aux instincts, apporte à cette matière la forme de la généralité en les représentant, en calculant, en les comparant entre eux et aussi avec leurs conditions, leurs suites et avec la satisfaction

totale (le bonheur) et ainsi la purifie extérieurement de sa férocité et de sa barbarie. En produisant cette universalité de la pensée, la culture acquiert une valeur absolue (cf. § 187).

21

Mais la vérité de cet universel formel, indéterminé pour soi et qui ne trouve sa détermination spécifiée que dans la matière, est l'universel qui se détermine lui-même, la volonté, la liberté. A partir du moment où le vouloir a pour contenu, pour objet et pour but soi-même, l'universel comme forme infinie, il cesse d'être seulement volonté libre en soi, mais il est aussi pour soi — il est l'Idée dans sa vérité.

R : La conscience de soi de la volonté en tant que désir, instinct est sensible et comme tout sensible signifie l'extériorité et par suite l'extériorité à soi de la conscience de soi. La volonté réfléchissante contient le double élément sensible et universel de la pensée, la volonté qui existe en soi et pour soi a pour objet la volonté même comme telle, c'est-à-dire soi-même dans son universalité. L'universalité est précisément ce fait que l'immédiateté de la nature et la particularité qui s'y ajoute, quand elles sont produites par la réflexion, sont surmontées en elle. Cette suppression et ce passage au plan de l'universel est ce qui s'appelle l'activité de la pensée. La conscience de soi qui purifie son objet, son contenu, et son but et qui l'élève à cette universalité, agit comme pensée s'établissant dans la volonté. Voilà le point où il est évident que la volonté n'est volonté véritable que comme intelligence pensante. L'esclave ne connaît pas son essence, son infinité, la liberté, il ne se connaît pas comme essence et ainsi il ne se connaît pas, il ne pense pas. Cette conscience de soi qui se saisit

comme essence par la pensée et ainsi se sépare du contingent et du faux, constitue le principe du droit, de la moralité subjective et objective. Ceux qui, parlant philosophiquement de droit, de moralité subjective et objective, veulent éliminer de ce domaine la pensée et nous renvoient au sentiment, au cœur, à l'élan et à l'enthousiasme, montrent ainsi dans quel profond mépris sont tombées la pensée et la science puisque la science même succombe au désespoir et à la lassitude et prend pour principe la barbarie et l'absence de pensée ; dans la mesure où elle le pourrait, elle enlèverait ainsi à l'homme, toute vérité, toute valeur, toute dignité.

22

La volonté existant en soi et pour soi est vraiment infinie parce que son objet est elle-même et par suite ne constitue pour elle ni un autre ni une limite, mais bien plutôt le retour de la volonté en soi-même. Elle est donc non pas pure possibilité, disposition, puissance (*potentia*), mais l'infini actuel (*infinitum actu*), parce que l'existence du concept ou son objet extérieur est l'intériorité même.

R : C'est pourquoi, lorsqu'on parle seulement de volonté libre sans spécifier qu'il s'agit de la volonté libre en soi et pour soi, on parle de la disposition de la liberté ou de la volonté naturelle et finie (§ 11), et justement ainsi (en dépit du langage et de la conviction), on parle de quelque chose qui n'est pas la volonté libre. En concevant l'infini seulement comme négatif et par suite comme un au-delà, l'entendement se figure lui faire d'autant plus d'honneur qu'il le repousse loin de lui et l'éloigne de soi comme un étranger. Dans la volonté libre le véritable infini est réel et présent. Elle est elle-même cette idée présente en elle-même.

23

Ce n'est que dans cette liberté que la volonté est chez elle, parce qu'elle ne se rapporte qu'à elle-même et par suite laisse tomber toute situation de dépendance de quelque chose d'autre. Elle est vraie ou bien plutôt la vérité même parce que sa définition consiste à être dans son existence (c'est-à-dire comme s'opposant à soi), ce qu'est son concept, ou encore parce que son concept pur a pour but et réalité l'intuition de soi-même.

24

Elle est universelle parce qu'en elle toute limitation et singularité individuelle sont supprimées. En effet, celle-ci ne consiste que dans la différence du concept et de son objet ou contenu ou, en d'autres termes, dans la diversité de son être pour soi subjectif et de son être en soi, de son individualité qui décide et exclut, et de son universalité.

R : Les différents caractères de l'universel se trouvent dans la Logique (*Encycl.*, §§ 118-126). Ce terme fait naître d'abord dans l'esprit l'idée d'universel abstrait et extérieur, mais l'universel existant en soi et pour soi, comme il s'est déterminé ici, ne doit faire penser ni à l'universalité de la réflexion (caractère commun à beaucoup ou à tous), ni à l'universel abstrait qui fait pendant du dehors à l'individuel ; ceci est l'identité de l'entendement (cf. § 6 Rem.).

C'est l'universalité concrète en elle-même et par suite existant pour soi qui est la substance, le genre immanent ou l'idée de la conscience de soi. C'est le concept de la volonté libre comme universel dépassant son objet,

parcourant ses déterminations, et qui en elles est identique à soi. L'universel en soi et pour soi est ce qu'on appelle le rationnel et qui ne peut être conçu que de façon spéculative.

25

Le subjectif signifie, quand on considère la volonté en général, l'aspect de la conscience de soi, de son individualité (§ 7) dans la différence qu'elle présente avec son concept en soi. Donc la subjectivité désigne : (α) la pure forme de l'unité absolue de la conscience de soi avec elle-même. Elle ne repose que sur elle-même dans son intériorité et son abstraction (en tant que moi égale moi). C'est la pure certitude de soi-même, différente de la vérité ; β) la particularité de la volonté comme libre-arbitre et contenu contingent de fins quelconques ; γ) d'une manière générale, l'aspect unilatéral (§ 8), c'est-à-dire le fait que ce qui est voulu, quel que soit son contenu, n'est d'abord qu'un contenu appartenant à la conscience de soi et un but non réalisé.

26

La volonté α) est simplement volonté objective en ce sens qu'elle a elle-même pour destination et est par suite conforme à son concept et véritable ; β) mais la volonté objective, en tant que dépourvue de la forme indéfinie de la conscience de soi est aussi la volonté abîmée dans son objet et dans son état, quel que soit son contenu (la volonté de l'enfant ou des coutumes aussi bien que celle de l'esclavage et de la superstition) ; γ) l'objectivité est enfin la forme unilatérale qui s'oppose à la détermination subjective de la volonté, par suite

l'immédiateté de l'existence, comme réalité extérieure ; en ce sens, la volonté se fait objective seulement au moment de la réalisation de son but.

R : Ces définitions logiques de l'objectivité et de la subjectivité sont introduites ici pour qu'on remarque en les considérant (puisqu'elles seront souvent employées dans la suite) qu'il leur arrive comme aux autres différences et définitions opposées de la réflexion, de se transformer en leur opposé à cause de leur caractère fini et de la nature dialectique qui en résulte pour elles. Pourtant, pour d'autres niveaux de l'opposition, leur sens reste fixe pour l'imagination et l'entendement parce que leur identité reste encore quelque chose d'interne. Mais dans la volonté, de telles oppositions se trouvent être à la fois des abstractions et des déterminations réelles de la volonté, laquelle ne peut être connue que comme concrète ; elles conduisent d'elles-mêmes à leur identité et à la confusion de leur sens (confusion qui se présente à l'entendement seulement à son insu). Ainsi la volonté, en tant que liberté existant en elle-même, est la subjectivité même ; en même temps celle-ci est son concept et par suite son objectivité. D'autre part, sa subjectivité en tant qu'opposée à l'objectivité est limitation, or par cette opposition la volonté, au lieu d'être chez soi-même est empêtrée de l'objet et sa limitation consiste aussi bien à ne pas être subjective, etc. Ce que pourra signifier dans la suite l'objectif ou le subjectif de la volonté devra être éclairci d'après le rapport que leur position comporte dans l'ensemble.

27

La destination absolue ou, si l'on veut, l'instinct absolu de l'esprit libre (§ 21) d'avoir sa liberté pour objet

(objectivité double car elle sera le système rationnel d'elle-même et en même temps réalité immédiate) (§ 26) afin d'être pour soi, comme idée, ce qu'est la volonté en soi — en un mot le concept abstrait de l'idée de la volonté est en général la volonté libre qui veut la volonté libre.

28

L'activité de la volonté pour supprimer la contradiction de la subjectivité et de l'objectivité et pour transporter ses fins du premier domaine dans le second et pour rester chez soi quoique dans l'objectivité, est, en dehors de la modalité formelle de la conscience immédiate (§ 8) où l'objectivité n'est que la réalité extérieure immédiate, le développement essentiel du contenu substantiel de l'idée (§ 21). Dans ce développement le concept amène l'idée d'abord abstraite à réaliser la totalité de son système; celle-ci, en tant que substance étrangère au contraste d'une fin purement subjective et de sa réalisation, est identique dans ces deux formes.

29

Le fait qu'une existence en général soit l'existence de la volonté libre, est le Droit. Le Droit cst donc la liberté en général comme Idée.

R : La définition kantienne (Kant, *Doctrine du Droit Intr.*), admise généralement, où l'élément essentiel est « la limitation de ma liberté (ou de mon libre-arbitre), pour qu'elle puisse s'accorder avec le libre-arbitre de chacun suivant une loi générale », ne contient qu'une détermination négative (celle de limitation). D'autre

part, le positif qu'elle contient, la Loi de raison universelle ou soi-disant telle, l'accord de la volonté particulière de chacun avec celle d'autrui, aboutit à l'identité formelle bien connue et au principe de contradiction. La définition citée contient l'idée très répandue depuis Rousseau, d'après laquelle la base primitive et substantielle doit être, non pas la volonté comme existant et rationnelle en soi et pour soi, non pas l'esprit comme esprit vrai, mais la volonté comme individu particulier, comme volonté de l'individu dans son libre-arbitre propre. Ce principe une fois accepté, le rationnel ne peut apparaître que comme une limitation pour cette liberté et donc non comme raison immanente mais comme un universel extérieur, formel. Ce point de vue est rejeté aussi bien sans considération spéculative que par la pensée philosophique, depuis qu'elle a produit dans les têtes, et dans la réalité, des événements dont l'horreur n'a d'égale que la platitude des pensées qui en ont été la cause.

30

Le droit est quelque chose en général de sacré, uniquement parce qu'il est l'existence du concept absolu, de la liberté consciente de soi. Mais la diversité des formes du Droit (et aussi du Devoir naît de ce qu'il y a différents niveaux dans le développement du concept de liberté. En face du droit plus formel et donc plus abstrait et plus limité, la sphère et le niveau de l'esprit où les éléments ultérieurs contenus dans l'idée de liberté atteignent la réalité ont un droit plus élevé en tant que plus concret, plus riche et plus vraiment universel.

R : Chaque niveau du développement, de l'idée de liberté a son droit particulier parce qu'il est l'existence de la liberté dans une des déterminations qui lui sont

propres. Quand on parle d'opposition entre la moralité subjective ou objective et le droit, on n'entend par le droit que le droit formel de la personnalité abstraite. La moralité, subjective et objective, l'intérêt de l'État sont chacun un droit particulier, car chacune de ces entités est une détermination et une réalisation de la liberté. Ils ne peuvent entrer en conflit que si le fait d'être des droits les place sur la même ligne ; si le point de vue moral subjectif de l'esprit n'était pas lui aussi un droit, la liberté sous une de ses formes, celle-ci ne pourrait d'aucune façon entrer en conflit avec le droit de la personnalité ou avec aucun autre. En effet, un droit contient le concept de liberté, la plus haute détermination de l'esprit vis-à-vis de quoi tout ce qui est autre n'a pas d'existence substantielle. Mais le conflit renferme aussi cet autre aspect : il est limité et, par suite, il est quelque chose de subordonné à un autre élément ; seul le droit de l'Esprit du monde est absolu et sans borne.

31

On supposera ici connue d'après la Logique la méthode selon laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même, progresse et produit ses déterminations d'une manière immanente, au lieu de s'enrichir par l'affirmation gratuite qu'il y a d'autres aspects et par l'application de la catégorie de l'universel à telle matière donnée par ailleurs.

R : Le principe moteur du concept en tant qu'il n'est pas simplement analyse mais aussi production des particularités de l'universel, je l'appelle dialectique. Ce n'est pas une dialectique qui dissout, confond, bouleverse un principe ou un objet donné au sentiment, à la conscience immédiate et ne se soucie que de la déduction d'un contraire — en un mot une dialectique néga-

tive comme on la trouve souvent, même chez Platon. Elle peut considérer comme son dernier mot d'atteindre le contraire d'une représentation, soit qu'il apparaisse comme sa contradiction dans un scepticisme décidé, soit d'une manière plus terne, comme une approximation de la vérité, demi-mesure toute moderne. Mais la dialectique supérieure du concept, c'est de produire la détermination, non pas comme une pure limite et un contraire, mais d'en tirer et d'en concevoir le contenu positif et le résultat, puisque c'est par là seulement que la dialectique est développement et progrès immanent. Cette dialectique est par suite non l'action externe d'un entendement subjectif, mais l'âme propre d'un contenu de pensée qui propage organiquement ses branches et ses fruits. La pensée en tant que subjective ne fait qu'assister à ce développement de l'idée comme de l'activité propre de sa raison, et ne lui ajoute aucun complément de sa part. Considérer quelque chose rationnellement, ce n'est pas apporter du dehors à l'objet une raison et le transformer par là, mais l'objet est pour lui-même rationnel. Ici c'est l'esprit dans sa liberté, le plus haut sommet de la raison consciente de soi qui se donne la réalité et se produit comme monde existant. La science a seulement à porter à la conscience ce travail propre de la raison de la chose.

32

Les déterminations dans le développement du concept sont, d'une part des concepts eux-mêmes, d'autre part, puisque le concept a son essence dans l'idée, ils ont aussi la forme de l'existence et la série des concepts qu'on obtient ainsi est en même temps une série de figures concrètes, c'est à ce titre qu'on doit les considérer dans la science.

R : Au sens spéculatif, le mode d'existence d'un concept et sa détermination sont une seule et même chose. Mais il est à remarquer que les facteurs dont le résultat est une forme plus avancée précèdent ce résultat comme détermination de concepts dans le développement scientifique de l'idée, mais non pas comme institutions dans l'évolution du temps. Ainsi la forme de l'idée constituée par la famille a pour conditions les déterminations conceptuelles dont on va montrer qu'elle est le résultat. Mais que ces conditions intérieures existent déjà pour elles comme réalités (comme par exemple le droit de propriété, le contrat, la moralité subjective, etc.), c'est l'autre aspect de l'évolution qui ne parvient à réaliser cette existence propre et bien définie de ses facteurs que dans la civilisation la plus haute et la plus achevée.

PLAN DE L'OUVRAGE

33

D'après les étapes du développement de l'idée de la volonté libre en soi et pour soi, la volonté est :

A : immédiate ; son concept est donc abstrait : la personnalité ; et son existence empirique est une chose extérieure immédiate, c'est la sphère du droit abstrait ou formel.

B : C'est la volonté qui de l'existence extérieure retourne sur soi, déterminée comme individualité subjective en face de l'universel (celui-ci étant en partie intérieur comme bien, en partie extérieur comme monde donné), et ces deux aspects de l'idée n'étant obtenus que l'un par l'intermédiaire de l'autre ; c'est l'idée dans sa division, dans l'existence particulière, le droit de la volonté subjective en face du droit de l'univers et du

droit de l'idée qui n'existe encore qu'en soi, c'est la sphère de la moralité subjective.

C : L'unité et la vérité de ces deux facteurs abstraits : l'idée pensée du Bien réalisée dans la volonté réfléchie sur soi et dans le monde extérieur, si bien que la liberté comme substance existe aussi bien comme réelle et nécessaire que comme volonté subjective ; c'est l'idée dans son existence universelle en soi et pour soi, c'est la moralité objective.

A son tour, la substance morale objective est à la fois :

a) esprit naturel : famille ;

b) esprit divisé et phénoménal : société civile ;

c) l'État comme liberté qui, dans la libre autonomie de sa volonté particulière est tout autant universelle et objective ; cet esprit organique et réel α) d'un peuple, devient réel en acte et se révèle à travers β) les rapports des différents esprits nationaux γ) dans l'histoire universelle comme esprit du monde, dont le droit est ce qu'il y a de suprême.

R : Nous supposons d'après la logique théorique qu'une chose ou un contenu qui est posé d'abord d'après son concept ou comme il est en soi a l'aspect de l'immédiateté ou de l'être ; autre chose est le concret qui est pour soi dans sa forme de concept ; il n'est plus immédiat. De la même manière on suppose admis le principe qui préside à la classification. Celle-ci peut être aussi considérée comme une nomenclature historique, car les différents degrés doivent se produire d'après la nature du contenu comme facteurs d'évolution de l'idée. Une division philosophique n'est en aucune manière une classification extérieure d'après un ou plusieurs principes particuliers que l'on admet pour les appliquer à une matière donnée, mais c'est la différenciation immanente du concept même. *Moralität* et *Sittlichkeit*[1], qui d'ha-

1. Que nous traduirons par moralité subjective et moralité objective.

bitude sont employés à peu près dans le même sens, sont pris ici en des sens essentiellement différents. D'ailleurs la représentation courante semble aussi les distinguer. Le langage kantien utilise de préférence le mot *Moralität*, comme aussi les principes pratiques de cette philosophie se limitent complètement à ce concept et rendent même le point de vue de la moralité objective impossible, l'anéantissent et cherchent à l'abattre. Mais, même si par leur étymologie les deux mots étaient équivalents, cela n'empêcherait pas d'utiliser ces mots qui sont néanmoins différents pour des concepts différents.

PREMIÈRE PARTIE

Le droit abstrait

34

La volonté libre en soi et pour soi, telle qu'elle se découvre dans son concept abstrait, appartient à la détermination spécifiée de l'immédiat. A ce degré, elle est réalité actuelle négatrice du réel et en relation seulement abstraite avec elle-même. C'est la volonté d'un sujet, individuelle, renfermée en soi. L'élément de particularité de la volonté fournit ultérieurement un contenu de buts définis, mais comme elle est une individualité exclusive, ce contenu est pour elle un monde extérieur, immédiatement donné.

35

L'universel dans cette volonté libre pour soi est formel, c'est la simple relation consciente de soi quoique sans contenu, avec sa propre individualité. Ainsi le sujet est une personne. La notion de personnalité implique que, quoique je sois tel individu déterminé et achevé complètement et à tous les points de vue (dans mon libre-arbitre interne, mes instincts, mon désir ainsi que selon mon existence externe immédiate), je ne suis

néanmoins qu'une simple relation à moi-même et que dans le fini je me connais comme infini universel et libre.

R : La personnalité commence seulement lorsque le sujet a conscience de soi, non comme d'un moi simplement concret et déterminé d'une manière quelconque, mais comme d'un moi purement abstrait dans lequel toute limitation et valeur concrètes sont niées et invalidées. Ainsi dans la personnalité, il y a la connaissance de soi comme d'un objet extérieur, mais d'un objet élevé à la simple infinité par la pensée et donc purement identique à elle. Les individus et les peuples n'ont pas encore de personnalité tant qu'ils n'en sont pas venus à cette pensée et à ce savoir pur de soi. L'esprit existant en soi et pour soi se distingue de l'esprit-phénomène en ceci que dans la détermination où celui-ci est conscience de soi mais seulement selon la volonté naturelle avec ses contrariétés extérieures (*Phén.*, 1807, p. 101 et *Enc.*, § 344), l'esprit se prend soi-même comme moi abstrait et libre pour objet et pour but et est donc une personne.

36

1° La personnalité contient principalement la capacité de droit et constitue le fondement (abstrait lui-même) du droit abstrait, par suite formel. L'impératif du droit est donc : sois une personne et respecte les autres comme personnes.

37

2° La particularité de la volonté est sans doute un moment de la conscience du vouloir, dans son ensemble,

mais elle n'est pas encore contenue dans la personnalité abstraite comme telle. Elle est donc bien donnée mais (sous forme de désir, besoin, instinct, volition arbitraire), comme différente de la personnalité qui est détermination de la liberté. Aussi dans le droit formel, on ne considère pas l'intérêt particulier (mon utilité ou mon agrément), pas plus que le motif particulier de la détermination de mon vouloir, ou mon intention ou ma connaissance de cause.

38

Par rapport à l'action concrète et aux faits de la moralité subjective et objective, le droit abstrait n'est qu'une possibilité en face de leur contenu ; la règle juridique n'est donc qu'une faculté ou une permission. La nécessité de ce droit se limite (toujours à cause de son abstraction) à quelque chose de négatif : ne pas offenser la personnalité et ce qui en résulte. Il n'y a donc que des interdictions juridiques et la forme positive des impératifs de droit se fonde en dernière analyse sur une interdiction.

39

3° L'individualité de la personne qui décide et qui est immédiate entre en relation avec une nature donnée à qui la personnalité de la volonté s'oppose comme quelque chose de subjectif ; mais puisque la volonté est infinie en elle-même et universelle, cette limitation de la personnalité comme subjective se contredit et s'anéantit pour elle. Elle est l'activité qui supprime cette limite et qui se donne la réalité ou, ce qui est la même chose, qui pose cette existence de la nature comme sienne.

40

Le droit est d'abord l'existence immédiate que se donne la liberté d'une manière également immédiate sous les formes suivantes :

a) la possession, qui est propriété : la liberté est ici essentiellement liberté de la volonté abstraite, ou, en d'autres termes, d'une personne particulière qui n'est en rapport qu'avec elle-même ;

b) la personne qui se différencie de soi-même entre en rapport avec l'autre personne et les deux n'ont d'existence l'une pour l'autre que comme propriétaires : leur identité existant en soi (virtuelle) reçoit l'existence par le passage de la propriété de l'une dans celle de l'autre avec leur consentement mutuel et maintien de leur droit. On obtient ainsi le contrat ;

c) la volonté comme différenciée dans son rapport à elle-même (*a*) non par rapport à une autre personne (*b*), mais en soi-même est volonté particulière opposée à son être en soi et pour soi, c'est l'injustice et le crime.

R : La division du droit en droit réel et personnel et en procédure, ainsi que les nombreuses autres classifications, ont d'abord pour but de placer dans un ordre superficiel la masse de la matière inorganisée qui se présente. Cette division implique avant tout le mélange confus des droits qui ont pour condition des réalités substantielles comme l'État et la famille, et des droits qui ne se rapportent qu'à la simple personnalité abstraite. Cette confusion se retrouve dans la division kantienne, d'ailleurs en faveur, en droits réels, personnels et réels personnels. Développer ce qu'il y a d'erroné et de mal analysé dans cette classification qui est à la base du droit romain en droits personnels et réels (la procédure appartient à l'application et n'intervient pas dans cette division), nous conduirait trop loin. Il est

déjà maintenant assez clair que seule la personnalité donne un droit sur les choses et que par suite le droit personnel est un droit réel par essence (la chose étant prise dans le sens le plus général comme ce qui est extérieur à ma liberté, dans quoi on peut faire entrer aussi mon corps, ma vie). Le droit réel est le droit de la personnalité comme telle.

Quant à ce qui concerne ce qu'on appelle le droit personnel en droit romain, l'homme doit être considéré avec un certain *status*, pour être une personne (Heinecii, *Elem. Jur. civ.*, § 125). Dans le droit romain, la personnalité est elle-même un rang, un état en tant qu'opposé à l'esclavage. Le contenu du droit romain dit personnel se rapporte en dehors du droit sur les esclaves, duquel aussi les enfants dépendent et de l'état de hors la loi (*capitis diminutio*), aux relations familiales. Chez Kant, les relations de famille constituent les droits personnels à modalité extérieure. Le droit romain personnel n'est donc pas le droit de la personne comme telle mais seulement de la personne particulière. Plus loin, on montrera que la relation de famille a bien plutôt pour fondement substantiel l'abandon de la personnalité. Il ne peut donc paraître que contraire à l'ordre de traiter le droit de la personne déterminée avant le droit général de la personnalité. Les droits personnels chez Kant sont ceux qui naissent d'un contrat par lequel je donne ou je fournis quelque chose, c'est le *jus ad rem* dans le droit romain, qui naît d'une *obligatio*. Sans doute, seule une personne a quelque chose à fournir d'après un contrat, et seule une personne peut obtenir le droit à une telle prestation, mais un tel droit ne peut pour cette raison être appelé personnel ; toute espèce de droit se rapporte à une personne ; et objectivement le droit qui naît d'un contrat n'est pas un droit sur une personne, mais sur quelque chose qui lui devient extérieur, qui est toujours une chose.

PREMIÈRE SECTION

LA PROPRIÉTÉ

41

La personne doit se donner une sphère extérieure pour sa liberté, pour exister comme Idée. Puisque la personne dans cette première détermination encore tout abstraite est la volonté infinie en soi et pour soi, cette chose distincte d'elle, qui peut constituer la sphère de sa liberté, est déterminée comme ce qui est immédiatement différent et séparable de celle-ci.

42

Ce qui est immédiatement différent de l'esprit libre est, pour celui-ci comme en soi, l'extérieur en général — une chose, quelque chose de non libre, sans personnalité et sans droit.

R : La chose, comme l'objectivité, a deux significations opposées : d'une part, quand on dit : « c'est la chose même, il s'agit de la chose et non de la personne », cela a pour signification quelque chose de substantiel, mais d'autre part, eu égard à la personne (non pas au sens de sujet particulier), la chose est le contraire de ce qui est substantiel, c'est ce qui par définition n'est qu'extériorité. Ce qui pour l'esprit libre (qu'on doit distinguer de la simple conscience) est extérieur, l'est d'une manière absolue, en soi et pour soi, aussi la défi-

nition conceptuelle de la nature est d'être l'extériorité en elle-même.

43

Comme concept immédiat et comme essentiellement individuelle, la personne a une existence naturelle, qui, d'une part, lui est attachée, mais envers qui, d'autre part, elle se comporte comme avec un monde extérieur. Il n'est question ici à propos de la personne dans sa première immédiateté que des choses dans leur caractère immédiat lui-même, et non pas de déterminations qui sont susceptibles de devenir des choses par la médiation de la volonté.

R : Des qualités d'esprit, science, art, même des pouvoirs religieux (prédication, messes, prières, bénédictions), des découvertes sont objets de contrats assimilés à des objets de vente ou d'achat. On peut se demander si l'artiste, le savant, etc., a la possession juridique de son art, de sa science, de sa faculté de prêcher, de dire la messe, etc., c'est-à-dire si de tels objets sont des choses et on hésitera à appeler de telles propriétés, connaissances et facultés des choses. Si, d'une part, une telle possession est objet de négociations et de contrat, comme, d'autre part, elle est intérieure et spirituelle, l'entendement peut être dans l'embarras pour la qualifier juridiquement, car il a toujours devant les yeux l'alternative qu'un objet est ou n'est pas une chose (de même quelque chose est ou n'est pas infini). Sans doute, des connaissances, un savoir, un talent sont propres à l'esprit libre et lui sont intérieurs et non extérieurs, mais il peut aussi bien leur donner une existence extérieure par l'expression et les aliéner (cf. plus bas), et ainsi ils entrent dans la catégorie : chose. Ils ne sont donc pas immédiats d'emblée mais le deviennent

par la médiation de l'esprit qui fait passer ce qui est interne dans l'immédiateté et l'extériorité. D'après la clause injuste et immorale du droit romain, les enfants étaient une chose pour le père et celui-ci était en possession juridique de ses enfants, et pourtant il avait avec eux la relation morale objective de l'amour (qui devait d'ailleurs être affaiblie par cette injustice). Ainsi avait lieu une union (mais antijuridique) des deux caractères de la chose et de la non-chose.

Le droit abstrait a pour matière la personne comme telle ; par suite, le particulier qui appartient à la sphère d'existence de sa liberté, n'est son objet que comme séparable et immédiatement différent d'elle, soit que ce caractère d'objectivité immédiate lui appartienne essentiellement, soit qu'il le reçoive d'un acte de la volonté subjective. Cela fait que les qualités intellectuelles, les connaissances, etc., ne viennent en considération que comme objet de possession juridique. La possession du corps et de l'esprit qui est obtenue par la culture, l'étude, l'exercice, etc., n'est qu'une propriété intime de l'esprit, ne doit pas être traitée ici. Mais le passage d'une telle propriété au dehors où elle tombe sous la détermination d'une propriété juridique extérieure sera considéré seulement à propos de l'aliénation.

44

La personne a le droit de placer sa volonté en chaque chose, qui alors devient même et reçoit comme but substantiel (qu'elle n'a pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté. C'est le droit d'appropriation de l'homme sur toutes choses.

R : La soi-diant philosophie qui assigne aux choses particulières immédiates, à l'impersonnel, la réalité au sens d'indépendance et de véritable être pour soi

et intérieur, de même que celle qui assure que l'esprit ne peut connaître ni atteindre de vérité sur la nature de la chose en soi, sont immédiatement contredites par le comportement de la volonté libre envers ces choses. Si, pour la conscience, l'intuition sensible et imaginative, les choses extérieures en question ont l'apparence de l'indépendance, par contre, c'est la volonté libre, qui est l'idéalisme, la vérité d'une telle réalité.

45

Le moi a quelque chose sous son pouvoir extérieur. Cela constitue la possession, tandis que ce qui en fait l'intérêt particulier c'est que le moi s'empare de quelque chose pour ses besoins, ses désirs et la satisfaction de son libre-arbitre. Mais l'aspect par lequel, moi comme volonté libre, je suis objectif pour moi-même dans la possession et par suite aussi pour la première fois réel, constitue ce qu'il y a de véridique et de juridique là-dedans, la définition de la propriété.

R : Avoir une propriété, apparaît, au point de vue du besoin, si celui-ci est mis au premier plan, comme un moyen. Mais la véritable situation est que, du point de vue de la liberté, la propriété est sa première existence, son but essentiel pour soi.

46

Comme c'est ma volonté personnelle et donc comme individuelle qui devient objective pour moi dans la propriété, celle-ci reçoit le caractère de propriété privée et la propriété commune, qui d'après sa nature peut être occupée individuellement, est définie comme une communauté virtuellement dissoluble, dans laquelle je

n'abandonne ma part que par un acte de mon libre-arbitre.

R : L'usage des éléments de la nature n'est pas susceptible, d'après leur essence, d'être particularisé sous forme de propriété privée. Les lois agraires de Rome représentent un combat entre l'esprit de la communauté et le caractère privé de la propriété foncière ; ce dernier, comme élément plus rationnel, devait l'emporter, même aux dépens de l'autre droit. La propriété familiale par fidéi-commission contient un élément qui s'oppose au droit de la personnalité et donc à la propriété privée. Mais les règles qui concernent la propriété privée peuvent devoir être subordonnées à des sphères plus élevées du droit, à un être collectif, l'État, comme c'est le cas par rapport au caractère privé de la propriété d'une personne morale, de la propriété de mainmorte. Pourtant, de telles exceptions ne peuvent être fondées dans le hasard, dans la fantaisie individuelle ou l'utilité privée, mais dans l'organisme rationnel de l'État.

L'idée de l'État platonicien contient une injustice vis-à-vis de la personne en la rendant incapable, par une mesure générale, de propriété privée. La représentation d'une fraternité des hommes, pieuse ou amicale ou même forcée avec communauté des biens et suppression de la propriété privée, peut se présenter facilement à une mentalité qui méconnaît la nature de la liberté, de l'esprit et du droit et qui ne la saisit pas dans ses moments définis. Au point de vue religieux ou moral, de même Épicure détourne ses amis de fonder, comme ils y tendaient, une alliance dans la communauté des biens, justement parce que cela prouverait une méfiance et que les gens qui se défient les uns des autres ne sont pas des amis (*Diog. Laert.*, X, VI).

47

Comme personne, je suis moi-même une individualité immédiate, c'est-à-dire que, d'abord si on définit le moi plus précisément, je suis vivant dans ce corps organique qui est mon existence externe, indivisée, universelle dans son contenu et la possibilité réelle de toute détermination ultérieure. Mais comme personne je possède aussi ma vie et mon corps comme des choses étrangères dans la mesure où c'est ma volonté.

R : Que je suis vivant et que j'ai un corps, du point de vue où je suis non l'esprit existant pour soi, mais comme esprit immédiat, repose sur le concept de vie et de l'esprit comme âme, moments qui appartiennent à la Philosophie de la nature (*Encycl.*, § 259 sq., cf. § § 161, 164 et 298) et à l'anthropologie (*ib.*, § 318).

Je ne possède ces membres et ma vie que dans la mesure où je le veux. L'animal ne peut pas se mutiler, ou se tuer, mais l'homme.

48

Le corps, pour autant qu'il est existence immédiate, n'est pas adéquat à l'esprit. Pour devenir un organe docile et un moyen animé, il faut qu'il soit pris en possession par lui (§ 57). Mais pour les autres, je suis essentiellement libre dans mon corps, tel que je le possède immédiatement.

R : Il suffit que le moi comme libre soit vivant dans mon corps, pour qu'il soit interdit de dégrader cette existence vivante au rang de bête de somme. Tant que je vis, mon âme (qui est concept et même liberté) et mon corps ne sont pas séparés ; celui-ci est l'existence

de la liberté et c'est en lui que j'éprouve. C'est donc un entendement sans idée, sophistique, qui peut faire cette distinction selon laquelle la chose en soi, l'âme n'est pas atteinte ni l'idée quand le corps est maltraité et quand l'existence de la personne est soumise à la puissance d'une autre. Je pourrais me retirer de mon existence et la rendre extérieure à moi, éloigner de moi la sensation particulière et être libre dans les chaînes. Mais cela, c'est ma volonté à moi. Pour les autres, je suis dans mon corps, je suis libre pour les autres seulement comme libre dans mon existence empirique. C'est une proposition identique (*Wiss. der Logik*, I, p. 49). Une violence faite à mon corps par autrui est une violence faite à moi.

Comme je suis un être sensible, l'atteinte à mon corps, la violence contre lui m'atteignent immédiatement comme réel et présent. C'est ce qui constitue la différence entre dommage personnel et atteinte à la propriété extérieure, car dans celle-ci ma volonté n'a pas ce degré de réalité et de présence immédiate.

49

Dans le rapport avec les choses extérieures, ce qu'il y a de rationnel, c'est que je possède une propriété ; l'aspect particulier comprend les fins subjectives, les besoins, la fantaisie, les talents, les circonstances extérieures (§ 45). De cela seulement dépend la possession. Mais ce côté particulier n'est, dans cette sphère de la personnalité abstraite, pas encore identique à la liberté. La nature et la quantité de ce que je possède est donc, au point de vue juridique, contingent.

R : En tant que personnes, les multiples unités (si on peut parler de multiplicité là où il n'y a pas encore de différence de cette nature) sont équivalentes. Mais

cela n'est qu'un principe tautologique vide ; car la personne en tant qu'abstraite est précisément ce qui n'est pas encore particularisé et posé dans les déterminations qui la différencient. L'égalité est l'identité abstraite de l'entendement sur laquelle la pensée réfléchissante et avec elle la médiocrité de l'esprit se bute lorsqu'elle rencontre la relation de l'unité à une différence. Ici l'égalité ne pourrait être que l'égalité des personnes abstraites comme telles et justement tout ce qui concerne la possession, ce territoire de l'inégalité, tombe en dehors de la personne abstraite. La revendication présentée quelquefois, de l'égalité dans la division de la propriété foncière ou même de toute la fortune existante, est une conception d'autant plus vague et superficielle que, dans cette particularité, interviennent non seulement la contingence extérieure de la nature, mais encore tout le domaine de la nature spirituelle avec sa particularité et sa diversité infinies et sa systématisation rationnelle.

On ne peut pas parler d'une injustice de la nature à propos de la répartition inégale de la possession et de la fortune, car la nature n'est pas libre et n'est donc ni juste, ni injuste. Désirer que tous les hommes doivent avoir un revenu pour leurs besoins n'est qu'un souhait de la moralité subjective, et dans cette expression vague, c'est une idée courante, mais comme tout lieu commun, sans objectivité ; d'autre part, le revenu est autre chose que la possession et appartient à une autre sphère : la société civile.

50

Que la chose appartienne à celui qui se trouve chronologiquement le premier à en prendre possession est une règle superflue qui se comprend de soi-même, puisqu'un

second ne peut prendre possession de ce qui est déjà la propriété d'un autre.

51

Pour la propriété comme existence de la personnalité, ma représentation intérieure et la volonté que quelque chose doit être mien ne sont pas suffisantes, mais une prise de possession est de plus nécessaire. L'existence que cette volonté acquiert ainsi, implique en soi la possibilité de sa manifestation à autrui. Que la chose dont je puis prendre possession soit sans maître est une condition négative qui se comprend de soi-même (§ 50) ou se rapporte à la relation anticipée à autrui.

52

La prise de possession fait de la matière de la chose ma propriété, car la matière pour soi n'est pas propre à soi-même.

R : La matière m'offre une résistance (et elle n'est matière que par la résistance qu'elle m'offre), c'est-à-dire qu'elle me montre son être pour soi abstrait, à moi en tant qu'esprit abstrait, c'est-à-dire sensible (inversement la représentation sensible tient l'être sensible de l'esprit pour le concret et le rationnel pour l'abstrait), mais par rapport à la volonté et à la propriété, l'être pour soi de la matière n'a pas de vérité. La prise de possession comme acte extérieur, par laquelle est réalisé le droit universel d'appropriation des choses de la nature, ressortit aux conditions de force physique, de la ruse et de l'habileté et dépend en général de l'ensemble des intermédiaires par lesquels on devient corporellement capable de possession. Selon la diversité

qualitative des réalités naturelles, leur domination et prise de possession ont un sens infiniment multiple et donc une limitation et une contingence infinies. D'ailleurs le genre et l'élément, comme tels, ne peuvent être objets pour l'individualité personnelle ; pour devenir tels et pouvoir être saisis, ils doivent être individualisés (une bouffée d'air, une gorgée d'eau). Dans cette impossibilité de prendre possession d'un genre extérieur ou d'une réalité élémentaire, ce n'est pas l'impossibilité physique matérielle qui est décisive, mais le fait que la personne comme volonté se définit comme individualité, et, comme personne, est en même temps individualité immédiate et, comme telle, entre en relation avec le monde extérieur sous forme d'individualité (§ 13 Rem. et § 43). La domination et la prise de possession extérieure deviennent donc, d'une manière indéfinie, plus ou moins achevées et imparfaites. Mais toujours la matière a une forme essentielle et par elle seulement elle est quelque chose. Plus je m'approprie cette forme, plus j'atteins aussi la possession effective de la chose. La consommation d'objets d'alimentation est une pénétration et une altération de la nature qualitative par laquelle ils sont ce qu'ils sont avant leur anéantissement. L'exercice de mon corps organique à des aptitudes, ainsi que la culture de mon esprit, est de même une plus ou moins parfaite prise de possession et pénétration ; c'est l'esprit que je peux le plus parfaitement faire mien. Mais cette réalité de la prise de possession est différente de la propriété comme telle, qui est achevée par la volonté libre. En face de celle-ci, la chose ne conserve plus son originalité pour soi, alors que dans la possession comme relation extérieure, une extériorité demeure. La pensée doit surmonter l'abstraction vide d'une matière sans qualités qui, dans la propriété, devrait rester, en dehors de moi et propre à la chose.

53

La propriété a ses déterminations prochaines dans les rapports de la volonté à la chose : ce rapport est : α) prise de possession immédiate en tant que la volonté a son existence dans la chose comme quelque chose de positif ; β) en tant que cette chose est une négation à son égard, la volonté a son existence en elle comme en quelque chose à nier, c'est l'usage ; γ) la réflexion de la volonté en soi hors de la chose, c'est l'aliénation ; ce qui donne le jugement positif, négatif et indéfini de la volonté sur la chose.

A. PRISE DE POSSESSION

54

La prise de possession est, d'une part, l'acte corporel immédiat de saisir, d'autre part, la fabrication, enfin la simple assignation.

55

α) L'acte corporel de saisir est du point de vue sensible, puisque je suis présent dans cette possession et qu'ainsi ma volonté est manifeste, la plus parfaite manière de prendre possession. Mais en général, c'est un acte subjectif, temporaire et limité aussi bien dans son extension quantitative que par la nature qualitative des objets. Le lien de continuité que je peux établir

entre une chose et d'autres qui m'appartiennent déjà ou qui s'établit de lui-même par hasard, par d'autres médiations, peut étendre quelque peu la portée de cette prise de possession.

R : Des forces mécaniques, des armes, des instruments agrandissent le domaine de ma puissance. Il existe aussi des relations de continuité, comme la mer ou un fleuve baignant un fond ou un terrain propre à la chasse ou au pâturage limitrophe de ma propriété fixe, entre des pierres ou d'autres dépôts minéraux et le champ où ils sont déposés, entre des trésors et ma propriété, ou encore des connexions qui se produisent dans le temps et d'une manière accidentelle comme une partie de ce qu'on appelle les accessions naturelles (alluvion et aussi droit d'*épave*) — *la fœtura* est sans doute une accession à mon bien mais en tant que relation organique, ce n'est pas un accroissement venant du dehors à une chose possédée par moi, et elle est donc d'une espèce tout autre que les autres accessions. Tous ces liens représentent ou des possibilités de prendre possession en excluant d'autres moins réelles au profit d'un propriétaire contre un autre, ou bien un accident inséparable de la chose à laquelle ils ajoutent. Ce sont en général des liaisons externes qui ne sont forgées ni par la notion, ni par la vie. Elles échoient donc à la juridiction de l'entendement qui prend en considération et apprécie des arguments opposés et qui élabore une législation positive décidant selon le caractère plus ou moins essentiel des rapports.

56

β) Par la fabrication, la détermination que quelque chose est mien, reçoit une réalité extérieure existant pour soi et cesse d'être limitée à ma présence dans le

lieu et le temps, en tant que je suis savoir et vouloir.

R : La fabrication est jusqu'à un certain point la prise de possession la plus conforme à l'idée parce qu'elle unit en soi le subjectif et l'objectif tout en étant infiniment diverse par la nature qualitative des objets et la variété des buts subjectifs. C'est ici aussi la place de la formation organique dans laquelle, ce que je fais à l'objet, ne lui reste pas extérieur mais est assimilé : travail de la terre, culture des plantes, domestication, garde et élevage des animaux et aussi les installations, les moyens qui rendent utilisables des forces ou des matières premières : agencement de l'action d'un élément matériel sur un autre.

57

L'homme est dans l'existence immédiate qui se manifeste en lui un être naturel, extérieur à son concept ; c'est seulement par l'achèvement de son propre corps et de son esprit, par la prise de conscience de soi comme libre qu'il prend possession de soi et devient la propriété de soi-même par opposition à autrui. La prise de possession ici est, d'autre part, et inversement l'acte de réaliser ce qu'il est comme concept (comme possibilité, faculté, disposition), acte par lequel il est à la fois posé comme sien et comme objet séparé de la simple conscience de soi et par suite susceptible de recevoir la forme de la chose.

R : La justification de l'esclavage (comme ayant son fondement immédiat dans la force physique, la prise de guerre, le sauvetage, l'entretien, l'éducation, le bienfait, le consentement propre), ainsi que celle de la domination comme simple droit du maître et toutes les vues historiques sur le droit d'esclavage et de domination, reposent sur le point de vue qui prend l'homme comme

être naturel, suivant une modalité d'existence qui comprend aussi la volonté arbitraire, point de vue qui ne convient pas à son concept. Au contraire, l'affirmation que l'esclavage est absolument injuste s'en tient au concept de l'homme comme esprit, comme ce qui en soi est libre, et est incomplète en cela qu'elle prend l'homme comme libre par nature ou, ce qui est la même chose, qu'elle prend pour le vrai le concept immédiat et non l'idée. Cette antinomie repose, comme toutes les antinomies, sur la pensée formelle qui tient séparés les deux moments d'une idée, chacun pour soi et par conséquent les maintient dans leur non-vérité, inadéquate à l'idée. L'esprit libre, c'est précisément (§ 21) d'exister, non pas seulement comme pur concept ou en soi, mais de dépasser cette représentation formelle de soi-même et du même coup l'existence immédiate, et de se donner l'existence comme seulement sienne, comme existence libre. L'aspect de l'antinomie qui affirme le concept de la liberté a l'avantage de contenir le point de départ absolu mais seulement le point de départ pour la vérité, tandis que l'autre aspect qui s'en tient à l'existence sans concept ne contient pas du tout le point de vue de la rationalité et du droit. Le point de vue de la volonté libre avec lequel commencent le droit et la science du droit est au-delà de ce point de vue incomplet, qui admet que l'homme puisse être esclave parce qu'il le considère comme un être naturel et comme concept seulement virtuel. Cette ancienne représentation fausse, concerne l'esprit qui n'en est encore qu'au point de vue de sa conscience immédiate. La dialectique du concept et de la conscience encore immédiate de la liberté produit alors un combat pour se faire reconnaître et la relation de maître à serviteur (*Encyc.*, 3e éd., § 430 et sq. et *Phénom.*, p. 115). Mais pour que l'esprit objectif, le contenu du droit, cessent d'être conçus toujours à travers les notions subjectives correspondantes, pour

que, par suite, on cesse de concevoir comme un pur devoir-être le fait que l'homme en soi et pour soi n'est pas destiné à l'esclavage, il faut qu'on reconnaisse que l'idée de la liberté n'est vraiment que dans la réalité de l'État.

58

γ) La prise de possession qui pour soi n'est pas effective, mais simplement une représentation pour ma volonté, est sur la chose une marque qui signifie que j'ai placé ma volonté en elle. Cette prise de possession varie indéfiniment en étendue et en signification réelles.

B. USAGE DE LA CHOSE

59

Par la prise de possession, la chose reçoit le prédicat d'être mienne et la volonté a une relation positive avec elle. En même temps, dans cette identité, la chose est posée comme négative et ma volonté s'y détermine comme une volonté particulière : besoin, goût, etc. Or, mon besoin comme modalité particulière d'une volonté est le côté positif qui se satisfait, et la chose, en tant que négative en soi, n'est que pour ce besoin et le sert. L'usage est cette réalisation de mon besoin par la modification, l'anéantissement, la consommation de la chose dont la nature dépendante se manifeste par là et qui ainsi remplit sa destination.

R : On admet dans la représentation que l'usage est

le côté effectif et la réalité de la propriété, quand on considère la propriété dont il n'est pas fait usage comme morte et sans maître et quand, pour justifier une prise de possession illégale, on allègue que les propriétaires ne s'en servent pas. Mais la volonté du propriétaire qu'une chose soit sienne est la première base substantielle, dont le développement ultérieur, l'usage, n'est que le phénomène et la modalité particulière et ne doit venir qu'après ce fondement universel.

60

L'utilisation d'une chose dans l'acte de la saisir n'est pour soi qu'une prise de possession d'un objet individuel. Mais si cette utilisation se fonde sur un besoin durable et est l'utilisation répétée d'un produit qui se renouvelle, ou même se limite aux mesures prises pour le maintien de ce renouvellement, ces circonstances ont pour effet de donner à cet acte la valeur d'un signe, de lui faire prendre le sens d'une prise de possession générale, et du même coup, elle devient prise de possession de la base physique ou organique ou des autres conditions d'une telle production.

61

Comme la substance de la chose qui est ma propriété est pour elle-même son extériorité, c'est-à-dire sa non-substantialité (elle n'est pas en face de moi une fin en soi) (§ 42) et que cette extériorité se réalise précisément dans l'utilisation de l'emploi que j'en fais, ainsi la pleine disposition équivaut à la chose dans toute son étendue. Dès lors, quand cet usage m'appartient, je suis propriétaire de la chose puisqu'il ne reste rien en dehors de

cette utilisation intégrale qui puisse être propriété d'un autre.

62

C'est seulement lorsque l'usage ou la possession sont temporaires ou partiels (la possession n'étant dans ces cas qu'une possibilité d'usage elle-même partielle et temporaire), qu'on peut les distinguer de la propriété. Si le plein usage était mien et que pourtant la propriété abstraite appartînt à un autre, il en résulterait que la chose comme mienne serait complètement pénétrée par ma volonté (§§ 52 et 61), et pourtant quelque chose d'impénétrable pour moi : la volonté d'un autre, qui serait vide, bien entendu. Je serais dans cette chose comme volonté positive à la fois objcctif et non objectif. Ce serait une relation absolument contradictoire. La propriété est donc essentiellement la propriété libre et pleine.

R : La distinction cntre le droit au plein usage et la propriété abstraite appartient à l'entendement vide. Celui-ci ne voit pas l'idée qui est ici unité de la propriété ou de la volonté personnelle en général ct de sa réalité, mais pour lui les deux moments représentcnt quelque chose de vrai dans leur isolement. Cette distinction est donc, en tant que situation réelle, celle d'une domination vide qui pourrait être appelée un délire de la personnalité (si le mot de délire n'était pas réservé au cas où la représentation d'un sujet et sa réalité sont en contradiction immédiate et instantanée), parce que ce qui est mien dans un objet devrait être, sans médiation, ma volonté particulière exclusive et celle d'un autre. Dans les *Institutions*, lib. II, tit. IV, on trouve : « Usufructus est jus alienis rebus utendi, fruendi, salva rerum *substantia.* » Plus loin « ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* absce-

dente usufructus : *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti. » « Placuit », comme si c'était seulement une préférence ou une décision de donner un sens à cette séparation par cette clause. Une « *proprietas semper abscedente usufructu* » ne serait pas seulement inutile, elle cesserait d'être une propriété. La discussion d'autres distinctions à propos de la propriété même comme celle de « in res mancipi » et de « nec mancipi » de « dominium Quiritarium et Bonitarium » ne serait pas à sa place ici, car elles ne se rapportent pas au développement du concept de la propriété, mais sont seulement des subtilités historiques du droit.

Quant aux institutions du *dominium directum*, du *dominium utile*, du bail emphytéotique et tous les fiefs avec redevances héréditaires et autres cens, corvées et stipulations de toutes sortes, lorsque ces charges sont perpétuelles, elles tombent en partie sous cette distinction, mais à un autre point de vue, elles y échappent justement dans la mesure où les charges liées au *dominium utile* font du *dominium directum* un *dominium utile* lui-même. Si de telles situations ne contenaient rien d'autre que cette distinction dans son abstraction toute nue, il n'y aurait plus deux maîtres, mais un propriétaire en face d'un maître vide. Mais à cause des charges, ce sont deux propriétaires qui sont en rapport. Pourtant ils ne sont pas en possession d'une propriété commune. Cette situation est le passage du *directum* à l'*utile*, passage qui a déjà commencé dès qu'on s'est mis à considérer dans le *dominium directum* le revenu comme l'essentiel et que par conséquent la domination sur la propriété qui n'est pas mesurable et qui auparavant avait été tenue pour ce qui est noble a cédé le pas à l'*Utile* qui est le rationnel.

C'est, il y a déjà un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir, grâce

au christianisme et à devenir un principe général, dans une partie de l'humanité d'ailleurs petite. Mais la liberté de la propriété est reconnue comme principe depuis hier, et sporadiquement si l'on peut dire ; exemple historique du temps dont l'esprit a besoin pour progresser dans la conscience de soi — et contre l'impatience de l'opinion.

63

Dans l'usage, la chose est individuelle, déterminée quantitativement et qualitativement et en relation à un besoin spécifique. En même temps pourtant, comme cette utilité spécifique est définie quantitativement, on peut la comparer à d'autres objets de même utilité, aussi bien que le besoin spécifique peut être considéré comme besoin en général et par suite comparé dans sa particularité avec d'autres besoins. Par conséquent la chose aussi peut être comparée à celles qui servent à d'autres besoins. Cette possibilité simple d'être définie universellement, qui naît de la particularité de la chose tout en faisant abstraction des qualités spécifiques, c'est ce qu'on appelle valeur de la chose, dans laquelle sa vraie substantialité est définie et est objet de la conscience. Comme plein propriétaire de la chose, je le suis à la fois de sa valeur et de son usage.

R : Le tenancier à bail a une propriété qui se distingue en cela qu'il est seulement propriétaire de l'usage et non de la valeur de la chose.

64

La forme donnée à la possession et son signe sont eux-mêmes des circonstances extérieures, sans la présence

subjective de la volonté qui seule lui donne signification et valeur. Mais cette présence qui est l'usage, l'utilisation ou toute autre manifestation de la volonté, se produit dans le temps. A ce point de vue, l'objectivité exige que cette manifestation se perpétue. Sans elle, la chose, comme abandonnée par le vouloir et par la possession effective, devient sans maître ; je perds ou bien j'acquiers la propriété par prescription.

R : La prescription n'a donc pas été introduite dans le droit par une simple considération extérieure, en contradiction avec le droit strict, et en vue de résoudre les conflits et les confusions qui troubleraient la sécurité de la propriété par de vieilles revendications. La prescription se fonde sur la définition du côté réel de la propriété, de la nécessité que la volonté se manifeste pour avoir quelque chose. Les monuments publics sont propriété nationale, ou, à proprement parler, comme les œuvres d'art en général au point de vue de leur utilisation, ils valent comme fins vivantes et indépendantes par l'âme de souvenir et d'honneur qui les habite ; mais s'ils perdent cette âme ils deviennent, dans cet aspect, sans maître pour une nation donnée et propriété privée contingente comme par exemple les œuvres d'art grecques ou égyptiennes en Turquie. Le droit de propriété de la famille d'un écrivain à ses productions se prescrit pour la même raison. Ces œuvres deviennent sans propriétaire en ce sens que (d'une manière inverse de celles des monuments), elles passent dans la propriété générale et sont objets d'appropriations contingentes suivant l'utilisation de la chose. Un simple territoire voué au défrichement ou même par nature à la jachère perpétuelle ne contient qu'une volonté arbitraire vide, et sans présence, dont la violation n'est le dommage de rien de réel, mais dont aussi le respect n'est pas garanti.

C. ALIÉNATION DE LA PROPRIÉTÉ

65

Je peux me défaire de ma propriété (puisqu'elle est mienne seulement dans la mesure où j'y mets ma volonté), et abandonner ma chose comme sans maître (derelinquo), ou la transmettre à la volonté d'autrui — mais seulement dans la mesure où la chose par nature est extérieure.

66

Par suite sont inaliénables et imprescriptibles, avec les droits afférents, les biens ou plutôt les déterminations substantielles qui constituent ma propre personne et l'essence universelle de ma conscience de moi, comme ma personnalité en général, la liberté universelle de mon vouloir, ma moralité objective, ma religion.

R : Ce que l'esprit est comme concept et en soi, il doit l'être aussi dans l'existence et pour soi (et par conséquent être une personne, capable de propriété, avoir une moralité objective et une religion). Cette Idée est elle-même son concept (comme cause de soi, [c'est-à-dire comme cause libre] il est ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existant) (Spinoza, *Eth.*, *déf.*, 1). Ce concept que c'est seulement pour soi et dans un retour continuel de l'immédiateté à soi-même qu'il est ce qu'il est, fait la possibilité de l'opposition entre ce qu'il est seulement en soi et non pour soi (§ 57) et inversement entre ce qu'il est seulement pour soi et non en

soi (dans la volonté du mal), et aussi la possibilité de l'aliénation de la personnalité et de son être substantiel, que cette aliénation se produise d'une façon inconsciente ou explicite. Des exemples de l'aliénation de la personnalité sont l'esclavage, la propriété corporelle, l'incapacité d'être propriétaire ou de disposer librement de sa propriété ; l'aliénation de la rationalité intelligente, de la moralité subjective et objective, de la religion apparaissent dans la superstition, dans l'autorité et les pleins pouvoirs que je concède à autrui de déterminer et de me prescrire quelles actions je dois accomplir (quand quelqu'un s'engage expressément au vol, au meurtre ou à l'éventualité d'un crime), ou ce qu'est mon devoir de conscience, la vérité religieuse, etc. Le droit à une telle inaliénabilité est imprescriptible, car l'acte par lequel je prends possession de ma personnalité et de son essence substantielle et par lequel je me rends personne juridique responsable, être moral et religieux, supprime les conditions d'extériorité et c'est l'extériorité qui seule les rendait capables d'être possédées par autrui. Avec cette suppression de l'extériorité, disparaît la condition de temps et toutes les raisons qui viennent de mon consentement ou de mon laisser-aller antérieur. Ce retour de moi-même en moi-même par lequel je me rends existant comme Idée, comme personne juridique et morale supprime la situation antérieure et l'injustice que moi et l'autre avions commise contre mon concept et ma raison en traitant et laissant traiter l'existence infinie de la conscience de soi comme quelque chose d'extérieur. Ce retour à soi révèle la contradiction qu'il y avait à avoir donné en possession à d'autres, ma capacité juridique, ma moralité, ma religion, choses que moi-même je ne possédais pas et qui, dès que je les possède, sont miennes essentiellement et non extérieures.

67

Je peux céder à autrui une production isolée due à mes capacités et facultés particulières d'activité corporelle et mentale, ou leur emploi pour un temps limité parce que cette limitation leur confère une relation d'extériorité à ma totalité et à mon universalité. Par l'aliénation de tout mon temps de travail et de la totalité de ma production, je rendrais un autre propriétaire de ce qu'il y a de substantiel, de toute mon activité et réalité, de ma personnalité.

R : C'est le même rapport qu'au § 61 entre la substance de la chose et son utilisation ; de même que celle-ci, dès lors seulement qu'elle est limitée, se distingue de celle-là, de même l'usage de mes forces ne se distingue de mes forces elles-mêmes et donc de moi que s'il est quantitativement limité ; la totalité des manifestations d'une force est la force même, comme l'ensemble des accidents est la substance, et l'ensemble des particularités est l'universel.

68

Ce qu'il y a d'original dans la production intellectuelle peut, grâce au procédé de l'expression, se transformer en un objet extérieur qui, dès lors, peut aussi bien être produit par autrui. Aussi, en acquérant cette chose, le nouveau propriétaire acquiert non seulement les idées et la découverte technique ainsi communiquées (possibilité qui, dans certains cas comme la production littéraire fait la seule valeur de l'achat), mais en même temps le procédé général pour s'exprimer ainsi ou pour produire une multitude d'objets semblables.

R : Pour les œuvres d'art, la forme qui figure les idées dans une matière extérieure, comme chose, est tellement le propre de l'individu créateur que leur imitation est elle-même le produit d'une habileté technique et personnelle. Dans le cas de l'œuvre littéraire, la forme qui en fait une réalité extérieure est de nature mécanique, ainsi que dans l'invention d'un dispositif technique (là parce que l'idée est présentée par une série de signes abstraits isolés et non dans une imagerie concrète, ici parce qu'elle a par nature toujours un contenu mécanique), par conséquent le procédé pour produire ces choses comme telles ressortit aux qualités courantes. Entre les extrêmes que représentent l'œuvre d'art et la production mécanique, il y a tous les termes intermédiaires dont chacun a plus ou moins d'affinité avec l'une ou l'autre.

69

L'acquéreur d'un tel produit possède, par rapport à l'exemplaire particulier isolé, la valeur et le plein usage. Il est donc pleinement et librement propriétaire de l'objet particulier quoique le compositeur de l'écrit ou l'inventeur du dispositif technique reste propriétaire du procédé universel qui permet de multiplier de tels produits puisqu'il n'a pas aliéné ce procédé, mais qu'il l'a réservé comme expression qui lui reste propre.

R : Il ne faut pas commencer à chercher la substance du droit de l'écrivain ou de l'inventeur dans une condition posée arbitrairement au moment de l'aliénation de l'exemplaire particulier et d'après laquelle la possibilité obtenue par l'acquéreur de produire désormais également des objets semblables ne lui appartiendrait pas, mais resterait la propriété de l'inventeur. Il faut

se demander auparavant si une telle séparation de la propriété de la chose et de la possibilité donnée avec elle de la reproduire est admissible logiquement et ne supprime pas la libre et pleine propriété (§ 62), ensuite seulement, il appartient à la volonté du premier producteur intellectuel de conserver cette possibilité pour soi ou de la vendre comme une valeur ou bien de n'y pas attacher de valeur pour soi et de l'abandonner avec l'objet particulier. Or, ce qui distingue cette possibilité, c'est de conférer à l'objet, en plus de la qualité de possession, celle de capital (cf. § 170). Celui-ci consiste dans le procédé particulier d'utilisation de la chose et est différent et séparable de l'usage à quoi cette chose est immédiatement destinée (ce n'est pas ce qu'on appelle une *accessio naturalis* comme la *fœtura*). Puisque donc la différence s'applique à ce qui est naturellement divisible, à l'usage extérieur, la réserve d'une partie au moment de l'aliénation de l'autre partie de l'usage n'est pas la simple restriction d'une souveraineté sans *Utile*. — C'est une manière purement négative, mais primordiale, de protéger les sciences et les arts que d'assurer ceux qui y travaillent contre le vol et de leur accorder la protection de leur propriété, de même que la mesure primordiale et la plus importante en faveur du commerce et de l'industrie est de les assurer contre le brigandage des grands chemins. Mais d'autre part, comme le produit de l'esprit a ce caractère d'être conçu par les autres individus et d'être assimilé à leur représentation, à leur mémoire, à leur pensée et qu'il y a toujours facilement quelque chose d'original dans l'expression par laquelle ils transforment ce qu'ils ont appris en une chose aliénable à son tour (car apprendre ce n'est pas apprendre par cœur, par la mémoire, mais les idées des autres ne peuvent être apprises que par la pensée, et cette pensée d'après autrui, c'est encore apprendre), ils finissent par considérer le capital ainsi

obtenu comme leur propriété et peuvent revendiquer pour eux le droit d'en tirer une production. La propagation des sciences en général et en particulier l'enseignement sont par destination et par obligation (en particulier dans les sciences positives, dans le dogme d'une Église, la jurisprudence, etc.), la répétition d'idées établies, déjà exprimées et prises d'ailleurs, de même que les écrits qui ont pour but l'enseignement et la propagation et la diffusion des sciences. Dans quelle mesure la forme donnée à ces traductions répétées transforme le trésor scientifique antérieur, et spécialement les idées d'autres qui sont encore propriétaires de leur production, en une propriété intellectuelle pour celui qui reproduit, et lui confère par suite un droit ou non de propriété juridique — dans quelle mesure une telle reproduction dans une œuvre littéraire est un plagiat ou non, c'est ce qu'on ne peut déterminer par une règle exacte et ce qui ne peut donc s'établir juridiquement et légalement. Aussi le plagiat devrait être une affaire d'honneur et c'est l'honneur qui devrait retenir de le commettre. Les lois contre la contrefaçon littéraire remplissent leur but de protéger juridiquement la propriété de l'écrivain et de l'éditeur dans une mesure bien déterminée mais limitée. La facilité de changer à dessein quelque chose à la forme ou de découvrir une petite innovation dans une science ou dans une vaste théorie qui est l'œuvre d'un autre, ou seulement l'impossibilité de s'en tenir aux termes de l'auteur dans l'exposé de ce qu'il vous a fait concevoir, conduisent, indépendamment des buts qui rendent cette répétition nécessaire, à la multiplication à l'infini de modifications qui impriment à la propriété d'autrui le cachet plus ou moins superficiel de soi-même ; c'est ce que montrent les centaines de résumés, d'extraits, de collections, de livres d'arithmétique, de géométrie, d'édification ; c'est ainsi que toute publication de périodique critique, d'almanach

des muses, de dictionnaire de conversation peut être aussitôt reproduite sous un autre titre ou avec le même, et pourtant être présentée comme quelque chose d'original. Et ainsi le gain que l'écrivain ou l'entrepreneur original se promettait de son œuvre ou de sa publication est réduit à rien, ou diminué, ou ruiné pour tous. Quant à l'effet de l'honneur contre le plagiat, il est remarquable qu'on n'entend plus le mot de plagiat ni de vol intellectuel, soit que l'honneur ait eu l'effet d'éliminer le plagiat ou qu'il ait cessé d'être contre l'honneur et que le sentiment correspondant ait disparu ou bien que la plus petite modification d'une forme extérieure se prise si haut comme originalité et pensée autonome, qu'elle ne se croie pas effleurée par l'idée d'un plagiat.

70

La totalité qui comprend toute l'activité extérieure, la vie, n'est pas quelque chose d'extérieur à la personnalité en tant qu'immédiate et présente. L'aliénation ou le sacrifice de cette vie est bien plutôt le contraire en tant qu'existence de la personnalité. Je n'ai donc absolument aucun droit à décider cette aliénation et seule une idée morale en tant qu'elle absorbe en soi cette personnalité immédiate et en fait sa propre force efficace a un droit sur elle. Et de même que la vie en tant que telle est immédiate, de même la mort est négation immédiate et par suite elle doit être reçue du dehors comme un accident naturel ou, au service d'une idée, par l'office d'une main étrangère.

PASSAGE DE LA PROPRIÉTÉ AU CONTRAT

71

Comme être déterminé, l'existence est essentiellement être pour quelque chose d'autre (cf. rem. au § 48) ; la propriété à ce point de vue d'existence comme chose extérieure, est pour d'autres extériorités et en liaison avec la nécessité naturelle et la contingence qui en résultent. Mais comme existence de la volonté, son existence pour autrui est existence pour la volonté d'une autre personne. Cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a une existence. Cette médiation, qui établit la propriété, non plus seulement par l'intermédiaire d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi par l'intermédiaire d'une autre volonté, et par suite fait posséder dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat.

R : Les hommes entrent en relations contractuelles (don, échange, négoce), par une nécessité aussi rationnelle que celle qui les fait propriétaires (§ 45 Rem.) Si pour leur conscience, c'est le besoin en général, l'agrément, l'utilité qui conduit au contrat, en soi c'est la raison c'est-à-dire l'idée de la personnalité libre existant réellement (c'est-à-dire comme pure volonté). Le contrat suppose que les comparants se reconnaissent comme personnes et propriétaires ; comme c'est une relation de l'esprit objectif, le facteur validité y est déjà contenu et supposé (cf. § 35 et 57 Rem.).

DEUXIÈME SECTION

LE CONTRAT

72

La propriété dont le côté d'existence et d'extériorité ne se borne plus à une chose, mais contient aussi le facteur d'une volonté (par suite étrangère), est établie par le contrat. Dans ce processus apparaît et se résout l'antithèse d'être propriétaire pour soi-même et à l'exclusion d'autrui dans la mesure où l'on renonce à la propriété par un acte de volonté commun avec autrui.

73

Non seulement je peux (§ 65) me défaire de ma propriété comme d'une chose extérieure, mais encore je suis logiquement obligé de l'aliéner en tant que propriété pour que ma volonté devienne existence objective pour moi. Mais à ce point, ma volonté comme aliénée est du même coup une autre. Ce dans quoi cette nécessité du concept est réelle, c'est l'unité de volontés différentes, dans laquelle se perdent leur différence et leur distinction. Mais cette identité de volontés implique aussi (à ce degré), que chacune est non identique à l'autre et reste pour soi une volonté propre.

74

Ce rapport est ainsi la médiation d'une volonté qui reste identique à travers la distinction absolue de propriétaires séparés et comporte que chacun, par sa volonté et par celle de l'autre, cesse d'être propriétaire, le demeure et le devient ; — la médiation de la volonté consiste à abandonner une propriété (à savoir : une propriété individuelle) d'une part, et à en accepter une de même nature (qui est donc à autrui), et de plus avec cette condition de coïncidence qu'un vouloir arrive à la décision seulement lorsque l'autre vouloir est présent comme contrepartie.

75

Les deux parties contractantes se comportent l'une vis-à-vis de l'autre comme des personnes indépendantes immédiates. Par suite : α) le contrat est le produit du libre-arbitre ; β) la volonté identique qui devient existante dans le contrat n'est posée que par ces deux personnes, elle est donc commune mais non pas universelle en soi ou pour soi ; γ) l'objet du contrat est une chose extérieure particulière car, seule une telle chose est soumise au simple bon vouloir de l'aliéner chez les parties.

R : On ne peut donc subsumer le mariage sous le concept de contrat. Cette subsumption est établie chez Kant, dans toute son horreur, il faut bien le dire (*Principes métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 106, sq.). De même la nature de l'État ne consiste pas dans des relations de contrat, qu'il s'agisse d'un contrat de tous avec tous, ou de tous avec le prince ou le gouvernement.

L'immixtion de ces rapports et de ceux de propriété privée dans les rapports politiques a produit les plus graves confusions dans le droit public et dans la réalité : de même que jadis les privilèges publics et les fonctions de l'État ont été considérés comme la propriété immédiate de certains individus, au détriment du droit du prince et de l'État, de même, dans la période moderne on a fondé les droits du prince et de l'État comme sur des contrats dont ils seraient l'objet et on les a considérés comme une simple volonté commune, résultant du libre-arbitre de ceux qui sont unis dans l'État. Si différents que soient ces deux points de vue, ils ont pourtant cela de commun d'avoir transporté les caractères de la propriété privée dans une sphère qui est d'une autre nature et plus élevée (cf. plus bas : Moralité objective et État).

76

Le contrat est formel si les deux consentements par quoi la volonté commune apparaît sont répartis entre les deux contractants : l'élément négatif de l'aliénation à l'un, l'élément positif de l'appropriation à l'autre, c'est la donation. Mais il peut être appelé réel dès lors que chacun des contractants est la totalité de ces deux moments et, par suite, devient et en même temps reste propriétaire. C'est l'échange.

77

Comme dans le contrat réel chacun conserve la même propriété identique dans ce qu'il acquiert et dans ce qu'il cède, on distingue cet élément permanent comme la propriété qui est en soi dans le contrat, tandis que les

choses extérieures sont objets d'échange. C'est la valeur, dans laquelle les objets d'échange, malgré toutes différences qualitatives extérieures, sont égaux, c'est leur universalité (cf. § 63).

R : La règle qu'une *laesio enormis* supprime l'obligation encourue dans le contrat a sa source dans le concept du contrat et, plus particulièrement, dans cet aspect qui fait que dans l'aliénation le contractant doit rester propriétaire et plus précisément, de la même quantité. La lésion est non seulement énorme (on l'appelle ainsi quand elle dépasse la moitié de la valeur), mais infinie lorsqu'un contrat ou une stipulation engage à l'aliénation d'un bien inaliénable (cf. § 66). Au surplus, la stipulation se distingue du contrat comme une partie et un moment du tout, et aussi comme l'acceptation formelle s'oppose au contenu (voir plus loin). Elle contient seulement de ce point de vue les caractères formels du contrat, l'acceptation de l'un de fournir et de l'autre de recevoir ; c'est pourquoi on la compte dans les contrats unilatéraux. La distinction des contrats en unilatéraux et bilatéraux, de même que les autres classifications dans le droit romain, sont des rapprochements superficiels faits d'un point de vue particulier, souvent extérieur, comme celui qui considère la nature des formalités ; ou bien elles confondent des déterminations qui concernent la nature du contrat et d'autres qui se rapportent à la procédure (actiones) et aux actions juridiques d'après la loi positive et qui souvent résultent de circonstances tout à fait extérieures et lèsent le concept du droit.

78

La différence de la propriété et de la possession, de l'aspect substantiel et de l'aspect extérieur (§ 45) se

retrouve dans le contrat comme différence entre l'accord de deux volontés identiques et l'exécution qui le réalise. Cet accord une fois établi, est, pour soi, en opposition à l'exécution, quelque chose de représenté et, puisque l'espèce d'existence propre aux représentations est le signe (*Encyc.*, § 379), il faut lui donner l'existence dans l'expression de la stipulation par les formalités consistant en gestes et autres comportements symboliques, en particulier par une déclaration verbale bien établie, le langage étant le moyen le plus digne de représenter l'esprit.

R : La stipulation est sans doute suivant cette description, la forme par laquelle le contenu conclu dans le contrat a son existence d'abord comme simple représentation. Mais la représentation n'est que forme et ne signifie pas que, par suite, le contenu soit aussi quelque chose de subjectif à souhaiter ou à vouloir tel et tel, mais le contenu est en plus la conclusion que la volonté apporte en accomplissant.

79

La stipulation renferme l'aspect de la volonté, donc la substance juridique du contrat, en face de quoi la possession qui se maintient tant que le contrat n'est pas exécuté n'est, pour soi, que l'extérieur qui n'est pas appelé à intervenir ailleurs qu'ici. Par la stipulation, j'ai abandonné une propriété et sa libre disposition et elle est devenue la propriété d'un autre, je suis donc, à cause d'elle, immédiatement obligé par le droit à l'exécution.

R : Voici quelle est la différence de la simple promesse et du contrat : dans la première ce que je veux donner, faire, fournir est exprimé comme futur et reste une détermination subjective de mon vouloir, que je peux donc

encore changer. La stipulation du contrat, au contraire, est déjà par elle-même l'existence de ma décision volontaire en ce sens que, par elle, j'aliène l'objet mien, elle a désormais cessé d'être ma propriété et je la reconnais comme celle d'un autre. La distinction romaine entre pacte et contrat est de mauvais aloi. Fichte a un jour affirmé que l'obligation de respecter le contrat ne commençait qu'avec la prestation de l'autre pour moi, parce que, avant cette prestation, je serais dans l'incertitude si l'autre a pris son expression au sérieux ; l'obligation avant la prestation serait donc de nature morale et non juridique. Mais la formule de stipulation n'est pas une formule quelconque ; elle contient la volonté commune qui s'y réalise et dans laquelle l'arbitraire des dispositions intimes et de leurs changements est dépassé. Il ne s'agit donc plus de savoir si l'autre a caché ou changé ses dispositions, mais s'il en a le droit. Même lorsque l'autre commence à exécuter, mon libre-arbitre peut encore se réserver l'injustice. Cette vue montre son caractère négatif dès qu'on remarque qu'elle fait reposer le droit contractuel sur le mauvais infini, le changement indéfini, l'infinie divisibilité du temps, de la matière, de l'action, etc. L'existence que la volonté a par le formalisme des gestes ou bien par le langage défini en formules valables par elles-mêmes, est déjà son existence complète comme venant de l'être intellectuel et l'exécution n'en est qu'une suite sans autonomie. Que, par ailleurs, il y ait dans le droit positif des contrats appelés réels, à la différence des contrats consensuels, en ce sens que les premiers ne sont considérés comme pleinement valables que lorsque la prestation réelle (*res, traditio rei*) s'ajoute au consentement, ne fait rien à l'affaire ; ou bien c'est un cas particulier où cette prestation est la condition nécessaire qui me met en état de remplir à mon tour mes obligations, et alors mon obligation ne se rapporte à la chose que dans la

mesure où je la retiens dans mes mains, comme dans l'emprunt, le contrat de prêt et les dépôts (ce qui peut se produire encore dans d'autres contrats), et cette circonstance concerne, non la nature du rapport entre stipulation et exécution, mais les modalités de l'exécution ; ou bien encore, il est toujours possible au libre-arbitre d'inscrire dans les stipulations d'un contrat que l'obligation d'une partie n'est pas contenue dans le contrat tel quel, mais doit dépendre de la prestation de l'autre.

80

La classification des contrats et une étude adéquate de leurs différentes espèces doivent être fondées, non sur des circonstances extérieures, mais sur des caractères qui sont dans la nature même du contrat. Or ces caractères sont ceux qui permettent de distinguer le contrat formel et le réel, la propriété et l'usage ou la possession, la valeur et la réalité qualitative de la chose. Il en résulte les espèces suivantes (la classification donnée ici coïncide en gros avec celle de Kant : *Métaphysique des Mœurs*, § 31), et il aurait été depuis longtemps à souhaiter que la routine des divisions en contrats réels et consensuels, implicites ou explicites, etc. eût été abandonnée au profit de la classification rationnelle.

A. — Contrats de donation et en particulier :

1) d'une chose : donation au sens propre ;

2) le prêt d'une chose comme donation d'une partie ou d'une jouissance ou usage limité de cette chose ; le prêteur reste alors propriétaire de la chose (mutuum ou commodatum sans intérêts). Ou la chose est une réalité qualitative ou bien, tout en restant particulière, elle est considérée comme universelle et a par suite une valeur universelle (valeur de l'argent) ;

3) prestation gratuite ou prestation de service, par exemple, la simple préservation d'une propriété (dépôt). La donation d'une propriété sous la condition particulière que l'autre ne deviendra propriétaire qu'au moment de la mort du donateur, c'est-à-dire au moment où celui-ci en tout état de cause n'est plus propriétaire ; la disposition testamentaire ne réside pas dans la nature du contrat mais suppose la société civile et une législation positive.

B. — Contrat d'échange.

1° L'échange comme tel :

α) d'une chose quelconque, c'est-à-dire d'une réalité qualitative spécifiée contre une autre ;

β) vente ou achat (emptio, venditio) ; échange d'une réalité qualitative contre une autre qui est définie comme l'objet de propriété en général, qui ne vaut que comme valeur sans égard à sa destination propre dans l'usage, c'est-à-dire contre de l'argent.

2° Location (locatio, conductio), aliénation de l'usage temporaire d'une propriété contre un loyer et en particulier :

α) d'une chose spécifique, ce qui est la vraie location ;

β) d'une chose universelle, si bien que le prêteur n'est propriétaire que d'elle en général ou, ce qui est la même chose, de sa valeur, c'est le prêt (ici mutuum ou aussi commodatum avec intérêt). Les autres qualités de la chose, qu'elle soit un capital, un outillage, une maison, *res fungibilis* ou *non fungibilis* déterminent d'autres conditions mais non importantes (comme à A.(2).

3° Contrat de salaire (locatio operae). Aliénation de mon travail de production ou de ma prestation de service en tant qu'aliénable, pour un temps limité ou bien selon une autre limitation (cf. § 67).

Analogues à ce cas sont le mandat et les autres contrats où la prestation repose sur le caractère, la confiance ou des talents supérieurs et où il y a incommensurabilité

entre ce qui est fourni et une valeur extérieure (qui aussi bien ne s'appelle alors plus salaire mais honoraire).

C. — Garantie d'un contrat (caution), par mise en gage.

Dans les contrats où j'aliène l'utilisation d'une chose, je ne suis plus en possession d'elle, mais j'en suis encore le propriétaire (comme dans la location). D'autre part, je peux dans les contrats d'échange, d'achat ou de donation, être devenu propriétaire sans être encore en possession, séparation qui apparaît d'ailleurs aussi à propos de toute prestation, dès qu'elle n'a pas lieu donnant donnant. Pour que la possession réelle de la valeur en tant qu'elle est encore ou qu'elle vient de devenir ma propriété me soit maintenue ou attribuée sans que je sois en possession de la réalité sensible que j'abandonne ou que j'ai acquise, on a recours aux effets du gage : réalité matérielle qui n'est ma propriété qu'à proportion de la propriété que j'ai louée ou qui m'est due mais qui, quant à ses propriétés qualitatives et sa plus-value, est la propriété du gagiste. Aussi la mise en gage n'est pas un contrat, mais une stipulation (§ 77), l'élément qui assure l'application du contrat au point de vue de la possession de la propriété. Hypothèque et caution en sont des formes particulières.

81

Dans la relation de personnes immédiates entre elles en général, les volontés tout en étant, en soi, identiques et posées par elles comme communes dans le contrat, sont néanmoins particulières. Puisqu'elles sont des personnes immédiates, il est contingent que leur volonté particulière coïncide avec la volonté en soi, qui n'a pourtant son existence que par celle-ci. La volonté donc, comme particulière pour soi, différente de la

volonté générale, apparaît dans le domaine de l'arbitraire et de la contingence de l'opinion opposée à ce qui est en soi le droit, et on a l'injustice.

R : La nécessité logique supérieure produit le passage à l'injustice, car d'après elle les éléments du concept : ici le droit en soi ou la volonté comme générale et le droit dans son existence qui est justement la particularité de la volonté doivent être posés comme ayant une existence séparée pour soi : ce qui appartient à la réalité abstraite du concept. Or, cette particularité de la volonté pour soi est arbitraire et contingence. Cet arbitraire, j'ai bien pu y renoncer dans le contrat, mais seulement comme libre disposition d'une chose particulière, non comme l'arbitraire de la volonté même.

TROISIÈME SECTION

L'INJUSTICE

82

Dans le contrat, le droit en soi est comme quelque chose de posé, son universalité intérieure comme communauté de la volonté arbitraire et de la volonté particulière. Cette phénoménalité du droit dans laquelle lui-même et son existence empirique essentielle, la volonté particulière, coïncident immédiatement, c'est-à-dire d'une façon contingente, devient visible en tant que telle dans l'injustice sous forme d'opposition du droit en soi et de la volonté particulière, parce qu'alors il devient un droit particulier. Mais la vérité de cette apparence est son caractère négatif et le droit, par la

négation de cette négation, se rétablit et, par ce processus de médiation, de retour à soi à partir de sa négation, il se détermine comme réel et valable là où il n'était d'abord qu'en soi et immédiat.

83

Le Droit devenu particulier est diversité infinie opposée à l'universalité et à la simplicité de son concept ; il est alors la forme de l'apparence. Et il peut être tel immédiatement, en soi, ou posé comme tel par le sujet, ou même comme purement négatif. A chacun de ces cas correspondent le dommage involontaire ou civil, l'imposture et le crime.

A. LE DOMMAGE CIVIL

84

La prise de possession (§ 54), et le contrat pour soi et dans leurs différentes espèces, d'abord expressions diverses et conséquences de mon vouloir, sont, parce que la volonté est en soi universelle, par rapport à la reconnaissance des autres, des titres de droit. De leur extériorité réciproque et de leur diversité résulte la possibilité que, par rapport à une seule et même chose, ils appartiennent à plusieurs personnes et chacune, d'après ses titres de droit particuliers, considère la chose comme sa propriété ; ainsi naissent les collisions juridiques.

85

Cette collision, dans laquelle la chose est revendiquée d'après un motif juridique ct qui constitue la sphère des procès civils, renferme la reconnaissance du droit comme universel et souverain si bien que la chose doit appartenir à celui qui y a un droit. Le conflit ne porte que sur la subsomption de la chose sous la propriété de l'un ou de l'autre — qui est un simple jugement négatif où, dans le prédicat du mien, seul ce qui est particulier est nié.

86

Chcz les parties, la reconnaissance du droit est liée à l'intérêt et à l'opinion particulière qui y sont opposés. En face de cette apparence, sc manifeste en même temps à l'intérieur d'elle-même (§ préc.), le droit en soi, comme représentation et exigence. Mais il n'existe d'abord que comme devoir-être, car la volonté ne sc présente pas encore comme capable de se libérer de l'immédiateté de l'intérêt, pour se donner comme but, à soi en tant que particulière, la volonté générale ; celle-ci est encore ici déterminée comme une réalité reconnue en face de laquelle les parties ont à faire abstraction de leurs vues et de leurs intérêts particuliers.

B. IMPOSTURE

87

Le droit en soi dans sa différence avec le droit comme particulier et existant est une pure exigence. Il est bien

l'essentiel mais dans sa forme de devoir-être et par suite en même temps quelque chose de purement subjectif, inessentiel et par conséquent apparent. Ainsi l'universel qui, dans le contrat, n'est d'abord qu'une communauté extérieure des volontés, est réduit, par la volonté particulière, à une simple apparence. C'est l'imposture.

88

Dans le contrat, j'acquiers une propriété à cause des qualités particulières de la chose et, en même temps, en fonction de ce qu'il y a d'universel en elle, d'une part quant à sa valeur, d'autre part quant au fait qu'elle est la propriété d'autrui. Par la volonté arbitraire d'autrui une fausse apparence peut m'être imposée sur ce point si bien qu'il y a de la correction dans le contrat comme consentement réciproque libre à l'échange de la chose dans sa réalité immédiate, mais qu'il lui manque le côté de l'universel en soi (*Encycl.*, § 121).

89

S'opposant à cette acceptation brute de la chose comme telle, et à la volonté d'opinion et arbitraire, l'universel et l'objectif doivent être reconnaissables comme valeur, et reconnus comme droit, tandis que la volonté subjective qui s'y oppose doit être abolie. Mais ce n'est d'abord qu'une exigence.

C. VIOLENCE ET CRIME

90

Puisque, par la propriété, ma volonté se place dans une chose extérieure, elle y a son reflet et, par suite, elle peut y être saisie et soumise à la nécessité. Elle peut par suite subir une violence en général, ou on peut lui imposer par la force, comme condition de la possession qui est son existence positive, un sacrifice ou une action, on peut lui faire violence.

91

En tant qu'être vivant l'homme peut bien être contraint, c'est-à-dire que son côté physique et extérieur peut être soumis à la force d'autrui, mais la volonté libre ne peut être contrainte en soi et pour soi (§ 5), puisqu'elle ne l'est que si elle omet de se retirer de l'extériorité ou de la représentation qu'elle en a (§ 7). Seul peut être forcé à quelque chose qui veut se laisser contraindre.

92

Puisque la volonté n'est idée ou liberté réelle que dans la mesure où elle a une existence et que l'existence où elle s'incarne est l'être de la liberté, la violence et la contrainte se détruisent elles-mêmes immédiatement dans leur concept comme expression d'une volonté qui supprime

l'expression de l'existence d'une volonté. La violence ou la contrainte sont donc, prises abstraitement, injustes.

93

Le principe conceptuel que la violence se détruit elle-même a sa manifestation réelle en ceci qu'on annule une violence par une violence. Elle devient alors juridique, non seulement dans telles ou telles conditions, mais nécessaire — lorsqu'elle est une seconde contrainte qui en supprime une première.

R : Violer un contrat en n'accomplissant pas ce qui est stipulé, ou ne pas remplir les devoirs juridiques envers la famille ou l'État par une action ou une omission, est une première violence ou au moins un abus de force, puisque je détourne ou je retire à quelqu'un une propriété qui est sienne ou que je lui dois — la contrainte pédagogique ou la contrainte exercée contre la sauvagerie et la férocité apparaît sans doute comme première et sans être précédée par une autre. Mais la pure volonté naturelle est en soi violence contre l'idée de la liberté existant en soi, qui doit être prise en tutelle contre une telle volonté sans culture et qu'on doit aussi faire valoir en elle ; ou bien l'être moral a déjà une existence dans la famille ou l'État et alors contre eux cette pure nature est une activité violente, ou bien il n'y a qu'un état de nature — état de la violence absolue et l'idée fonde à son égard un droit héroïque (§ 359).

94

Le droit abstrait est droit de contrainte parce que l'acte injuste est une violence contre l'existence de ma liberté dans une chose extérieure. Le maintien de cette

existence contre la violence est elle-même comme action extérieure et est une violence qui supprime la première.

R : Définir d'emblée le droit abstrait ou strict comme un droit à la pratique duquel on devrait contraindre, c'est le définir d'après une conséquence qui n'intervient que par le détour de l'injuste.

95

La première contrainte, exercée comme violence par l'être libre qui lèse l'existence de la liberté dans son sens concret, qui lèse le droit comme tel, est le crime — jugement négatif infini en son sens plein (*Logique*, W. éd., 1833, 5e vol., p. 90), dans lequel sont niés, non seulement l'aspect particulier de la subsomption de la chose sous ma volonté (§ 85) mais encore ce qu'il y a d'universel et d'infini dans le prédicat de l'appartenance : la capacité juridique et cela sans la médiation de mon opinion (comme dans l'imposture, § 88). C'est la sphère du droit pénal.

R : Le droit, dont la violation est le crime, n'a jusqu'à présent été vu qu'à travers les institutions déjà étudiées et le crime n'a que la signification immédiate qui se rapporte à ces déterminations. Mais la substance de ces formes est l'universel, qui dans le développement ultérieur restera identique et par suite sa violation sera encore crime. La graduation établie au paragraphe suivant concerne donc également le contenu particulier défini plus loin dans le parjure, le crime d'État, la fausse monnaie, etc.

96

Puisque c'est seulement la volonté existante qui peut être lésée, et comme elle est engagée dans la sphère

de la quantité et de la détermination qualitative où elle est différenciée en conséquence, il y a aussi une différence pour le côté objectif du crime selon que cette existence et ses déterminations sont violées dans toute leur étendue et donc dans l'infinité de leur concept (comme dans le meurtre, l'esclavage, les persécutions religieuses), ou bien seulement en partie et selon une détermination qualitative particulière.

R : L'opinion stoïcienne qu'il n'y a qu'une vertu et qu'un vice, la législation draconienne qui punit chaque crime de la mort et la férocité de l'honneur formel qui met la personnalité infinie dans chaque violation, ont cela de commun qu'elles s'en tiennent à la pensée abstraite de la volonté libre et de la personnalité et ne la prennent pas dans l'existence concrète et déterminée qu'elle doit avoir comme Idée. La distinction du brigandage et du vol se rapporte à une différence qualitative : dans le premier je suis lésé aussi comme conscience présente, donc comme infini é subjective, et une violence est exercée sur moi. Beaucoup de déterminations qualitatives, comme le danger pour la sécurité publique, ont leur fondement dans les relations définies ultérieurement, mais il arrive aussi souvent qu'on les conçoive par le détour des conséquences et non d'après le concept de la chose. D'ailleurs le crime le plus dangereux pour soi dans ses caractères immédiats, est la violation la plus grave au point de vue de la quantité et de la qualité. La qualité morale subjective d'un acte se rapporte à une différence d'un ordre plus élevé : dans quelle mesure un événement ou un fait en général est une action et concerne la nature subjective? On en parlera plus loin.

97

La violation du droit comme droit a, sans doute, comme événement, une existence positive extérieure, mais elle renferme la négation. La manifestation de cette négativité est la négation de cette violation entrant à son tour dans l'existence réelle — la réalité du droit n'est autre que sa nécessité se réconciliant avec elle-même par la suppression de la violation du droit.

98

La violation en tant qu'elle n'a trait qu'à l'existence extérieure ou à la possession est un détriment, un dommage qui touche quelque aspect de la propriété ou de la fortune ; l'abolition de la violation comme dommage est l'indemnité civile comme équivalent, chaque fois que le remplacement peut avoir lieu.

R : Dans cet aspect de dédommagement, à la place des déterminations qualitatives de l'objet endommagé, doit se substituer dans la mesure où le dommage est une destruction et ne peut être remplacé, la détermination universelle : la valeur.

99

Mais la violation en tant qu'elle atteint la volonté existant en soi (et par suite aussi bien celle du criminel que de la victime), n'a pas d'existence positive dans cette volonté en soi comme telle, ni dans son fruit. Pour soi, cette volonté existant en soi (le droit, la

loi en soi) est bien plutôt ce qui n'existe pas extérieurement et par suite ce qui ne peut être violé. De la même manière, pour la volonté particulière de la victime et des autres, la violation est quelque chose de négatif. La violation n'a d'existence positive que comme volonté particulière du criminel : léser cette volonté comme volonté existant est la suppression du crime qui, autrement, resterait posé comme valable, et c'est la restauration du droit.

R : La théorie de la peine est une des matières qui dans la science positive moderne du droit, ont eu le sort le plus malheureux, parce que dans ces théories l'entendement ne suffit pas, mais qu'il s'agit de l'essence même du concept. Si le crime et sa suppression, en tant que celle-ci est considérée du point de vue pénal, ne sont considérés que comme nocifs, on peut peut-être juger déraisonnable de vouloir un mal pour cela seulement qu'un mal existe déjà (Klein, *Traité de droit pénal*, § 9). Cet aspect superficiel de nocivité est attribué par hypothèse au crime dans les différentes théories sur la peine fondées sur la préservation, l'intimidation, la menace, l'amendement comme caractère primordial et ce qui doit en résulter est, d'une façon encore superficielle, défini comme un bien. Mais ce n'est pas pour ce bien ou ce mal qu'on agit, ce qui est en question, c'est le juste et l'injuste. Ces points de vue superficiels négligent la considération objective de la justice, laquelle permet seule de saisir le principe et la substance du crime. Alors l'essentiel est cherché dans le point de vue de la moralité subjective, dans le côté subjectif du crime et on y ajoute des remarques psychologiques banales sur la force et les excitations des mobiles sensibles, opposés à la raison, sur la contrainte psychologique et ses effets sur la représentation (comme si la liberté ne permettait pas de réduire une telle représentation à quelque chose de purement contingent). Les différentes

considérations qui se rapportent à la peine comme phénomène, à son influence sur la conscience particulière et à ses effets sur la représentation (intimidation, amendement, etc.), sont à leur place et même au premier plan, dès qu'il s'agit de la modalité de la peine, mais supposent résolue la question de savoir si la peine est juste en soi et pour soi. Dans cette discussion il ne s'agit que de ceci : le crime envisagé, non pas comme production d'un dommage, mais comme violation du droit en tant que tel, est à supprimer et alors, quelle est l'existence qui renferme le crime et qui est à supprimer ? C'est cette existence qui est le vrai mal à éloigner et le point essentiel est là où elle se trouve. Aussi longtemps que les concepts ne sont pas connus distinctement, aussi longtemps doit régner la confusion dans la notion de peine.

100

L'affliction qu'on impose au criminel n'est pas seulement juste en soi ; en tant que juste elle est aussi l'être en soi de sa volonté, une manière d'exister de sa liberté, son droit. Il faudra dire encore qu'elle est un droit par rapport au criminel lui-même, qu'elle est déjà impliquée dans sa volonté existante, dans son acte. Cette action, puisqu'elle vient d'un être raisonnable, implique l'universalité, l'établissement d'une loi, qu'il a reconnue en elle pour soi-même, à laquelle il peut donc être soumis comme à son propre droit.

R : On sait que Beccaria a contesté à l'État le droit d'appliquer la peine de mort, sous prétexte qu'on ne peut pas présumer que le contrat social contienne le consentement des individus à être tués, et qu'on doit bien plutôt admettre le contraire. Mais l'État, d'une manière générale, n'est pas un contrat (§ 75), et son

essence substantielle n'est pas si exclusivement la protection et la sécurité de la vie et de la propriété des individus isolés. Il est plutôt la réalité supérieure et même il revendique cette vie et cette propriété et réclame qu'on les sacrifie. De plus, outre que l'État doit maintenir en vigueur le concept du crime, ce qu'il a de rationnel indépendamment de l'adhésion de l'individu, la rationalité formelle, le vouloir de l'individu se trouvent aussi déjà dans l'action du criminel. En considérant en ce sens que la peine contient son droit, on honore le criminel comme un être rationnel. Cet honneur ne lui est pas accordé si le concept et la mesure de sa peine ne sont pas empruntés à la nature de son acte — de même lorsqu'il n'est considéré que comme un animal nuisible qu'il faut mettre hors d'état de nuire ou qu'on cherche à l'intimider ou à l'amender. Enfin au point de vue des modalités d'existence de la justice, la forme qu'elle a dans l'État, c'est-à-dire comme peine, n'est pas la seule et l'État n'est pas la condition nécessaire de la justice en soi.

101

La suppression du crime est remboursement ; selon le concept, parce qu'elle est violence à la violence, et selon l'existence, lorsque le crime a une certaine grandeur qualitative et quantitative qui peut se retrouver dans sa négation comme existence. Mais cette identité qui repose sur le concept n'est pas l'égalité qualitative, c'est celle qui résulte de la nature en soi de la faute — l'égalité de valeur.

R : Dans la science ordinaire, la définition d'une essence (ici la peine) est empruntée à la représentation universelle de l'expérience psychologique et celle-ci montrerait que le sentiment général des peuples et

des individus envers le crime est et a toujours été qu'il mérite punition et que le criminel doit supporter ce qu'il a fait. Il ne faut pas oublier que les sciences qui prennent la source de leurs déterminations dans la représentation universelle acceptent d'autre part des principes qui contredisent cette donnée soi-disant générale de la conscience.

Cette condition d'égalité met une grande difficulté dans la représentation de la compensation : seulement la justice des dispositions pénales dans leur spécification qualitative ou quantitative est postérieure au problème de la substance même de la peine. Même si l'on devait, pour cette détermination postérieure, admettre d'autres principes que le principe général de la peine, celui-ci resterait ce qu'il est. Aussi bien le concept lui-même doit contenir éminemment le principe qui permet de fonder les spécifications. Cet aspect du concept, c'est justement cette liaison nécessaire qui fait que le crime comme volonté en soi négative, implique sa négation même, qui apparaît comme peine. C'est l'identité intérieure qui dans l'existence extérieure se réfléchit pour l'entendement comme égalité. La spécification qualitative et quantitative du crime et de sa suppression passe maintenant dans la sphère de l'extériorité dans laquelle aucune définition absolue n'est possible (cf. § 49) ; dans le domaine du fini, elle reste une simple exigence que l'entendement doit toujours plus définir, ce qui est de la plus haute importance, mais qui progresse à l'infini et ne permet qu'une approximation perpétuelle. Si l'on oublie cette nature du fini et si, au contraire, on en reste à l'égalité abstraite et spécifique, on rencontre une difficulté insurmontable à déterminer les peines (particulièrement lorsque la psychologie ajoute à cela l'idée d'une grandeur des mobiles sensibles et d'une grandeur proportionnelle de la mauvaise volonté ou inversement proportionnelle de la force d'âme et de la

liberté). Il est très facile de montrer l'absurdité de la peine comme talion (ainsi vol pour vol, brigandage pour brigandage, œil pour œil, dent pour dent, qui nous représentent le criminel borgne et édenté), mais le concept n'a rien à voir avec cela, seule l'idée de cette égalité spécifique est responsable de ces images. La valeur, comme l'équivalence interne de choses qui dans leur existence externe sont spécifiquement très différentes, est une notion qui apparaît déjà dans les contrats (cf. plus haut), ainsi que dans l'action civile contre le crime (§ 95) et par elle la représentation passe de la caractéristique immédiate de la chose à l'universel. Dans le crime où le caractère indéfini de l'action est une détermination fondamentale, les distinctions spécifiques extérieures sont d'autant plus effacées, et l'égalité ne peut plus être la règle que pour l'essence de ce que le criminel a mérité, mais non pour la forme extérieure de cette peine. Ce n'est qu'au point de vue de cette dernière que la punition du vol et du brigandage, peine pécuniaire ou de prison, sont inégales mais quant à leur valeur, à leur propriété commune d'être des dommages, ils sont comparables. C'est alors, on l'a vu, l'affaire de l'intelligence de chercher l'approximation de l'égalité de valeur. Si l'on ne conçoit pas la connexion interne virtuelle du crime et de l'acte qui l'abolit et que, par suite, on n'aperçoive pas l'idée de la valeur et de la comparabilité selon la valeur, on en arrive à ne voir dans une peine proprement dite que la liaison arbitraire d'un mal avec une action défendue (Klein, *Principes de droit pénal*, § 9).

102

L'abolition du crime est d'abord, dans cette sphère du droit immédiat, la vengeance ; celle-ci est juste dans

son contenu si elle est une compensation. Quant à la forme, elle est l'action d'une volonté subjective qui, dans chaque dommage qui se produit, met son indéfini, et dont par suite la justice est contingente. Et aux autres consciences elle apparaît comme une volonté particulière. La vengeance devient une nouvelle violence en tant qu'action positive d'une volonté particulière. Elle tombe par cette contradiction dans le processus de l'infini et se transmet de génération en génération sans limite.

R : Là, où les crimes sont poursuivis et punis non comme *crimina publica,* mais comme *privata* (comme le vol et le brigandage chez les Juifs et les Romains et quelque peu encore chez les Anglais), la loi a en elle une partie au moins des caractères de la vengeance. L'exercice de la vengeance par les héros, les chevaliers errants, est différent de la vengeance privée. Elle appartient à la naissance des États.

103

Exiger la solution de cette contradiction (de même que celle des autres injustices, § 86 et § 89), qui tient ici aux modalités de l'abolition de la faute, c'est l'exigence d'une justice dépouillée de tout intérêt, de tout aspect particulier et de la contingence de la force, qui ne venge pas mais qui punisse. C'est là l'exigence d'une volonté qui, comme particulière et subjective, voudrait l'universel comme tel. Mais c'est le concept de la moralité subjective qui n'est pas seulement un souhait mais un produit de ce mouvement.

PASSAGE DU DROIT A LA MORALITÉ SUBJECTIVE

104

Le crime et la justice de la vengeance représentent concrètement l'étape du développement de la volonté, en tant qu'elle s'engage dans la différence de l'universel en soi et de l'individuel qui est pour soi en face du premier, et ils montrent aussi que la volonté existant en soi revient à soi-même en supprimant cette opposition et devient donc elle-même pour soi et réelle. Ainsi en face de la volonté individuelle n'existant que pour soi, le droit est assuré et reste valide, comme réel par sa nécessité. Cette incarnation concrète est en même temps le progrès interne des spécifications du concept de la volonté. D'après son concept, sa réalisation en elle-même, c'est de surmonter l'être en soi et la forme d'immédiat où elle se trouve d'abord (§ 21) et dont l'incarnation est le droit abstrait — donc de se placer dans l'opposition de la volonté générale en soi et individuelle pour soi et ensuite, par l'abolition de cette opposition, la négation de la négation, de se donner comme négativité s'appliquant à soi, la détermination de volonté dans son existence empirique de sorte qu'elle soit volonté libre non seulement en soi, mais pour soi. La personnalité qui est simplement l'attribut de la liberté dans le droit abstrait, devient maintenant son objet, ainsi la subjectivité infinie pour soi de la liberté, constitue le principe du point de vue moral subjectif.

R : Si nous regardons en arrière de plus près les moments à travers lesquels le concept de liberté a progressé de sa spécification abstraite à celle où elle est relation de soi à soi et donc à une autodétermination de la sub-

jectivité, on s'aperçoit que ces déterminations sont, dans la propriété, le mien abstrait et donc incarné dans une chose extérieure — dans le contrat le mien médiatisé par la volonté et devenu commun — et enfin, dans l'injustice la volonté de la sphère du droit, son être en soi abstrait ou immédiateté est posée comme contingente par la volonté individuelle contingente elle-même. Dans le point de vue moral, subjectif, cette spécification abstraite est dépassée de telle sorte que cette contingence comme réfléchie sur soi et identique à soi devient la contingence infinie existant à l'intérieur de la volonté — c'est sa subjectivité.



DEUXIÈME PARTIE

La moralité subjective

105

Le point de vue moral est celui de la volonté au moment où elle cesse d'être infinie en soi pour le devenir pour soi (cf. § précédent). Ce retour de la volonté à soi et son identité existant pour soi en face de l'existence en soi immédiate et des déterminations spécifiées qui se développent à ce niveau, définissent la personne comme sujet.

106

La subjectivité constitue maintenant la détermination spécifiée du concept ; elle est différente de ce concept en tant que tel, de la volonté en soi, en d'autres termes, comme la volonté du sujet, comme volonté de l'individu qui est pour soi est quelque chose qui existe (et comporte aussi un caractère immédiat), la subjectivité donne ainsi l'existence du concept. Un niveau supérieur est défini pour la liberté. Le côté de l'existence où l'élément réel s'ajoute maintenant à l'idée, c'est la subjectivité de la volonté : c'est seulement dans la volonté comme subjective, que la liberté ou volonté en soi peut être réelle en acte.

R : La seconde sphère ou moralité subjective représente donc dans son ensemble le côté réel du concept de la liberté ; le progrès, dans cette sphère, est de dépasser la volonté existant seulement pour soi, qui d'abord n'est identique qu'en soi avec l'essence de la volonté universelle ; en supprimant cette différence par laquelle elle s'enfonce dans sa particularité, la volonté devient ainsi identique pour soi avec la volonté existant en soi. Ce mouvement est une organisation de ce nouveau terrain de la liberté, où la subjectivité, d'abord abstraite ou distincte du concept, lui devient adéquate et où l'idée reçoit sa véritable réalisation puisque la volonté subjective atteint des déterminations qui sont également objectives et donc vraiment concrètes.

107

L'autodétermination de la volonté est aussi un moment du concept et la subjectivité n'est pas seulement le côté de son existence mais sa définition propre (cf. § 104). La volonté définie comme subjective, libre pour soi, est d'abord un concept qui doit avoir lui-même une existence pour être aussi idée. D'où l'on peut conclure que le point de vue moral prendra la forme de droit de la volonté subjective. Selon ce droit la volonté ne reconnaît que ce qui est sien et n'existe dans cela que si elle s'y retrouve comme subjective.

R : Le progrès du point de vue moral vu au paragraphe précédent (Rem.) peut ici s'exprimer comme une évolution du droit de la volonté subjective ou de la modalité de son existence, grâce à laquelle ce qu'elle reconnaît comme sien dans son objet se détermine progressivement comme son vrai concept, comme objectif au sens où ce mot désigne son universalité.

108

La volonté subjective comme immédiatement pour soi et distincte de l'en soi est donc abstraite, limitée et formelle. Non seulement la subjectivité est formelle mais, en tant que délimitation indéfinie de la volonté, elle est l'élément formel par excellence de la volonté. Puisque dans cette première apparition au niveau de la volonté individuelle, ce formalisme ne se pose pas encore comme identique au concept de volonté, le point de vue moral est un point de vue relatif, celui du devoir ou de l'exigence. Et comme la différence spécifique de la subjectivité comporte aussi un caractère qui l'oppose à l'objectivité comme existence extérieure, le point de vue de la conscience immédiate intervient ici (§ 8), ou, en général le point de vue de la spécificité, de la finitude et du phénoménisme de la volonté.

R : Le moral ne se définit pas d'abord comme l'opposé de l'immoral, pas plus que le droit ne s'oppose immédiatement à l'injuste, mais c'est tout le domaine du moral aussi bien que de l'immoral qui repose sur la subjectivité de la volonté.

109

D'après sa définition générale d'abord, cet élément formel contient l'opposition du subjectif et de l'objectif et l'activité correspondante (§ 8). Celle-ci comporte les moments suivants : l'existence empirique et la spécification sont identiques dans le concept (cf. § 104) et c'est alors la volonté comme subjective qui est elle-même concept, puis ces deux termes sont distingués et posés chacun pour soi et enfin posés comme identiques.

Dans la volonté qui se détermine elle-même, la détermination spécifiée est α) d'abord, un contenu qu'elle se donne, en tant que posée en elle par elle-même, que particularisation de soi en elle-même. Ceci est la première négation dont la limite formelle est d'être une donnée subjective. Cette limite est sentie par la volonté comme réflexion indéfinie en soi et celle-ci devient β) le vouloir de supprimer cette limite — l'activité qui traduit le contenu du subjectif dans l'objectif, dans une existence immédiate, γ) la pure et simple identité de la volonté avec elle-même à travers cette opposition est le contenu qui reste le même, indifférent à cette distinction de forme, le but.

110

De plus sur le terrain moral, où la liberté ou identité de la volonté avec soi existe pour cette volonté (§ 105), l'identité du contenu reçoit les caractères propres suivants :

a) Le contenu est pour moi déterminé comme mien de sorte que, dans son identité, il contient ma subjectivité pour moi non pas seulement comme mon but intérieur, mais aussi quand il a reçu l'objectivité extérieure.

111

b) Le contenu (quoiqu'il renferme quelque chose de singulier d'où que cela lui vienne) a, comme contenu de la volonté réfléchie en soi et donc identique à soi et universelle : α) la détermination d'être conforme à la volonté existant en soi ou d'avoir l'objectivité du concept ; β) mais en tant que la volonté subjective comme

existant pour soi est encore formelle (§ 108), cela n'est qu'une exigence et il renferme aussi la possibilité de n'être pas conforme au concept.

112

c) En maintenant ma subjectivité dans l'accomplissement de mon but (§ 110), je supprime en même temps, puisque je l'objective, ce qu'il y a d'immédiat en elle, ce qui fait qu'elle est ma subjectivité individuelle. Mais la subjectivité extérieure ainsi identique à moi est la volonté d'autrui (§ 73). Le terrain de l'existence de la volonté est à présent la subjectivité (§ 106) et la volonté des autres est la réalité étrangère que je donne à mon but. La réalisation de mon but a donc en elle cette identité de ma volonté et de celle des autres, elle a une relation positive à la volonté d'autrui.

R : L'objectivité du but réalisé renferme donc en elle les trois significations ou plutôt rassemble en un les trois moments : α) existence extérieure immédiate (§ 109) ; β) adéquation au concept (§ 111) ; γ) subjectivité universelle. La subjectivité qui se maintient dans cette objectivité est : α) que le but objectif est mien si bien que je garde en lui mon caractère propre (§ 110), quant aux termes β et γ de la subjectivité, ils ont déjà coïncidé avec β) et γ) de l'objectivité [1]. Ces déterminations. qui se distinguent ainsi sur le terrain de la moralité subjective, ne sont unies que pour la contradiction, c'est ce qui constitue l'aspect phénoménal et fini de cette sphère (§ 108), et le développement de ce point de vue est celui de ces contradictions et de leurs solutions, qui dans ses limites ne peuvent être que relatives.

113

L'expression de la volonté comme subjective ou morale est l'action. L'action contient les spécifications indiquées : α) que je suis conscient qu'elles sont miennes lorsqu'elles deviennent extérieures ; β) la relation essentielle à un concept comme obligatoire ; γ) le rapport à la volonté d'autrui.

R : C'est seulement lorsque la volonté morale subjective s'extériorise qu'il y a action. L'existence que la volonté se donne dans le droit formel est dans une chose immédiate, est elle-même immédiate et n'a, pour soi, aucun rapport au concept, qui ne s'étant pas encore opposé à la volonté subjective, ne s'en distingue pas, ni aucun rapport à la volonté d'autrui ; la loi juridique est, par sa définition fondamentale, une défense (§ 38). Le contrat et l'injustice ont commencé sans doute à avoir une relation à la volonté. Mais l'accord qui se produit dans le contrat repose sur le libre-arbitre ; et la relation essentielle qui se rapporte à la volonté d'autrui est, en tant que juridique, le fait négatif de maintenir ma propriété (comme valeur), et de laisser la sienne à autrui. C'est, au contraire, l'aspect du crime, comme venant de la volonté subjective et par la manière dont il reçoit d'elle son existence, qui entre seulement en considération ici.

L'action juridique (actio), qui ne m'est pas imputable par son contenu, lequel est défini par prescriptions, ne contient que quelques éléments de l'action proprement morale et de la manière la plus extérieure. L'action morale proprement dite est un aspect séparé de l'action juridique en tant que telle.

114

Le droit de la volonté morale subjective contient les trois aspects suivants :

a) le droit abstrait ou formel de l'action : son contenu en général, tel qu'il est réalisé dans l'existence immédiate doit être mien, avoir été le projet de ma volonté subjective ;

b) le particulier de l'action est son contenu intérieur : α) comment son caractère universel est déterminé pour moi, ce qui fait la valeur de l'action et ce d'après quoi elle vaut pour moi — c'est l'intention ; β) son contenu comme but particulier de mon être particulier — c'est le bien-être ;

c) ce contenu comme intérieur élevé à son universalité, à son objectivité en soi et pour soi est le but absolu de la volonté, le bien accompagné, dans la sphère de la réflexion, de l'opposition de l'universalité subjective, en partie sous forme de mal, en partie sous forme de certitude morale.

PREMIÈRE SECTION

LE PROJET ET LA RESPONSABILITÉ

115

La finitude de la volonté subjective dans l'immédiat de la conduite consiste immédiatement en cela, qu'elle suppose pour être effective, un objet extérieur entouré

de conditions diverses. L'acte introduit un changement à cette existence donnée et la volonté en est comptable pour autant que la réalité changée contient le prédicat abstrait d'être mienne.

R : Une donnée, un état produit sont une réalité extérieure concrète, qui par suite comporte une quantité innombrable de circonstances. Chaque élément isolé qui se montre comme condition, origine, cause d'une telle circonstance et, par conséquent, a apporté quelque chose qui lui est propre, peut être considéré comme comptable de cela ou au moins, comme y ayant une part de responsabilité. L'intelligence formelle en face d'une réalité complexe (par ex. la Révolution française), a le choix entre une multitude de circonstances auxquelles elle pourra imputer à volonté la responsabilité de l'événement.

116

Sans doute ce n'est pas par mon acte propre que des choses dont je suis le propriétaire et qui, en tant qu'extérieures, se trouvent en relation et action réciproque diverses, causent un dommage à autrui (et cela peut être aussi le cas pour moi-même comme corps ou comme vivant). Ce dommage retombe pourtant plus ou moins à ma charge, parce que ces choses qui sont absolument miennes, sont aussi, selon leur nature propre, plus ou moins soumises à ma souveraineté ou à ma vigilance.

117

La volonté agissant elle-même trouve dans son but, en tant qu'orienté vers l'existence donnée, la représentation des circonstances. Mais comme, à cause de la

présupposition du § 115, elle est finie, la réalisation extérieure est contingente pour elle et peut contenir quelque chose d'autre que sa représentation. Le droit de la volonté est alors de reconnaître comme son action dans un fait, seulement ce qu'elle s'est représenté, et de n'avoir de comptes à rendre que de ce qu'elle sait des conditions de son but, de ce qui s'en trouvait dans son dessein. Le fait peut être imputé seulement comme faute de la volonté — c'est le droit d'examen.

118

L'action, en tant que transportée dans l'existence extérieure, qui se développe dans tous ses aspects d'après ses relations à la nécessité extérieure, a des suites diverses. Ces suites, en tant que création qui a pour âme le but de l'action, sont les siennes, appartiennent à l'action, mais en même temps, celle-ci en tant que but posé dans l'externe est livrée aux forces extérieures qui y rattachent quelque chose de tout différent de ce qu'elle est pour soi et la déroulent en suites lointaines et étrangères. C'est encore le droit de la volonté de ne s'attribuer que les premières, car seules elles se trouvent dans son dessein.

R : Ce qui est suite nécessaire et ce qui est suite contingente est incertain à distinguer, parce que, au niveau du fini, la nécessité intérieure passe à l'existence sous forme de nécessité externe, de relations réciproques de choses singulières qui, comme indépendantes, se rencontrent, indifférentes et extérieures les unes aux autres. Le principe : dans l'action, ne pas tenir compte des conséquences et cet autre : juger les actions d'après leurs suites et les prendre pour mesure de ce qui est juste et bon, appartiennent tous les deux à l'entendement abstrait. Les suites, comme manifestation immanente propre

à l'action, expriment seulement sa nature et ne sont rien autre qu'elle. Donc l'action ne peut ni les renier ni les dédaigner. Mais inversement on y fait entrer ce qui intervient extérieurement et s'ajoute par hasard, qui n'a pourtant rien à voir avec la nature de l'action. Le développement de la contradiction contenue dans la nécessité du fini est, dans l'existence, justement la transformation de la nécessité en contingence et inversement. Agir est donc, à ce point de vue, se livrer à cette loi. C'est là qu'on peut s'expliquer que lorsque son action a des suites atténuées, cela profite au criminel, de même que la bonne action doit supporter de n'avoir que peu ou pas de suites et que le crime qui a eu des conséquences pleines en est accablé. La conscience de soi héroïque (comme dans les tragédies des Anciens : Œdipe, etc.) n'est pas encore élevée de sa pure simplicité à la réflexion sur la différence du fait et de l'action, entre les données extérieures et le dessein conscient des circonstances, pas plus qu'à la distinction des suites, mais accepte la responsabilité pour la totalité de l'acte.

DEUXIÈME SECTION

L'INTENTION ET LE BIEN-ÊTRE

119

L'existence extérieure de l'action est un ensemble complexe, qui peut être indéfiniment divisé en détails et l'action sera alors considérée comme ne concernant qu'un de ces détails. Mais la vérité de l'individuel est l'universel et la détermination de l'action est, pour soi,

un contenu, non pas isolé dans la particularité extérieure, mais enveloppant en lui-même l'ensemble diversifié. Le projet, en tant qu'il vient d'un être pensant, contient non pas ce seul détail mais essentiellement ce côté universel : l'intention.

R : L'intention (Absicht) contient étymologiquement l'idée d'une abstraction : d'une part, elle est universelle quant à la forme, mais d'autre part, elle extrait un côté isolé du fait concret. L'effort de justification par l'intention est isolement d'un côté particulier qui est affirmé comme essence subjective de l'action. Le jugement sur une action comme fait extérieur, mais sans déterminer encore son caractère juste ou injuste, lui attribue un prédicat universel en disant qu'elle est un incendie ou une mise à mort, etc. La détermination segmentaire de la réalité externe montre ce qui est sa nature comme une juxtaposition extérieure : la réalité est d'abord atteinte seulement à un point particulier (ainsi l'acte d'un incendie ne touche qu'un petit point du bois, ce qui nous donne une énonciation de fait et non un jugement), mais la nature universelle de ce point implique l'extension du phénomène. Dans le vivant, c'est immédiatement que l'individuel existe comme organe, où l'universel comme tel est présent, et non pas comme partie. Ainsi, dans le meurtre, ce n'est pas un morceau de chair comme quelque chose de singulier qui est lésé mais, avec lui, la vie même. Pendant que la réflexion subjective qui ne connaît pas la nature de l'individuel et du général s'engage dans l'éparpillement des particularités et des suites, en même temps la nature du fait fini contient cette séparation des contingents. La découverte du *dolus indirectus* a son fondement dans ces considérations.

120

Le droit de l'intention, c'est que la qualité universelle de l'action ne soit pas seulement en soi, mais soit connue de l'agent, c'est-à-dire se trouve déjà placée dans sa volonté subjective ; de même inversement le droit objectif de l'action, comme on peut l'appeler, est qu'elle puisse s'affirmer comme sue et voulue par le sujet comme être pensant.

R : Ce droit au discernement entraîne avec soi l'irresponsabilité totale ou limitée des enfants, des imbéciles et des aliénés dans leurs actions. De même que les actions, d'après leur existence extérieure, renferment en elles des conséquences contingentes, de même l'existence subjective contient une indétermination qui dépend de la puissance et de la force de la conscience de soi et de la sagesse ; mais cette indétermination ne peut entrer en considération que dans les cas de la folie, de l'imbécillité ou de l'âge, car il n'y a que ces états bien décidés qui abolissent le caractère de la pensée et de la liberté et qui permettent de ne pas traiter l'agent en fonction de l'honneur d'être une pensée et une volonté.

121

La qualité universelle de l'action est, en général, son contenu divers, ramené à la simple forme de l'universel. Mais le sujet comme réfléchi en soi-même est quelque chose de particulier en face de la particularité objective. Il y a alors un contenu particulier propre qui est son but et qui est l'âme déterminante de l'action. Lorsque cet élément de la singularité de l'agent est contenu et accompli dans l'action, on a la liberté subjective dans

sa détermination la plus concrète, le droit du sujet de trouver sa satisfaction dans l'action.

122

Par cet élément de singularité, l'action a une valeur subjective, un intérêt pour moi. En face de ce but qui, par son contenu, est l'intention, la réalité immédiate de l'action est ravalée au rang de moyen. Quand un tel but est quelque chose de fini, il peut être à son tour rabaissé au rang de moyen pour une intention plus lointaine et ainsi de suite à l'infini.

123

Pour constituer le contenu de ces buts on dispose ici : α) seulement de l'activité formelle elle-même : le sujet attache son activité à ce qu'il va considérer comme son but et favoriser comme tel, car les hommes ne dépensent leur activité que pour ce qui les intéresse, comme leur ;

β) mais cette liberté encore abstraite et formelle de la subjectivité n'a de contenu défini par là-dessus que dans son être subjectif naturel : besoins, inclinations, passions, opinions, fantaisies, etc. La satisfaction de ce contenu est le bien-être ou bonheur dans ses déterminations particulières et dans son universalité ; c'est le but de l'existence finie en général.

R : Mais ceci est le point de vue du relatif (§ 108), dans lequel le sujet se détermine dans ce qui le distingue, donc vaut comme particulier ; c'est le lieu où le contenu de la volonté naturelle (§ 11) apparaît ; pourtant ici, il n'est pas sous sa forme immédiate et ce contenu comme propre à la volonté réfléchissant en elle-même est élevé à la dignité de but universel, de bien-être ou de bonheur

(*Encyc.*, § 395 sq.). C'est le point de vue de la pensée qui ne saisit pas encore la volonté dans sa liberté mais qui réfléchit sur son contenu comme naturel et donné. Par exemple, celui du temps de Crésus et de Solon.

124

Puisque la satisfaction subjective de l'individu lui-même (y compris l'appréciation de soi dans l'honneur et dans la gloire) est, elle aussi, contenue dans la réalisation de buts valables en soi et pour soi, l'exigence que seuls de tels buts soient dignes d'être poursuivis et la croyance que les buts subjectifs et objectifs s'excluent sont une vaine affirmation de l'entendement abstrait. Cette exigence et cette opinion deviennent même quelque chose de mauvais quand elles arrivent à considérer la satisfaction subjective, simplement parce qu'elle est là (comme toujours dans une œuvre accomplie), comme la fin essentielle de l'agent, et le but objectif, comme ne lui ayant servi que de moyen pour celle-là. Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions. Si elles sont une série de productions sans valeur, la subjectivité du vouloir est aussi sans valeur ; si au contraire la série de ses actes est de nature substantielle, la volonté de l'individu l'est aussi.

R : Le droit de la particularité du sujet à se trouver satisfaite, ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central dans la différence de l'Antiquité et des temps modernes. Ce droit dans son infinité est exprimé dans le Christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde. On peut ranger parmi ses formes les plus proches, l'amour, le romantisme, le but du bonheur éternel de l'individu, etc., ensuite, la moralité subjective et la certitude morale aussi bien que

les autres formes qui se dégageront dans la suite, comme principes de la société civile et comme éléments de la constitution politique ou qui se manifestent en général dans l'histoire, singulièrement dans l'histoire de l'art, des sciences et de la philosophie. Or, sans doute, ce principe de la particularité est un moment de l'opposition et, d'abord, au moins autant identique à l'universel que différent de lui. Mais la réflexion abstraite fige ce moment dans sa différence et son opposition à l'universel, et produit alors cette croyance de la moralité, qu'elle ne se maintient que dans un âpre combat contre la satisfaction propre. C'est l'exigence de « faire avec aversion ce que le devoir commande ». Cet entendement abstrait produit aussi la vision de l'histoire qui, pour diminuer et rabaisser les grandes actions et les grands individus, transforme en fin principale et moteur efficace des actions, les inclinations et passions qui ont trouvé par ricochet leur satisfaction dans l'activité substantielle, comme la gloire, l'honneur et autres conséquences et en général le côté subjectif, que l'entendement a par avance pris soin de décréter mauvais pour-soi. Il affirme que si les grandes actions et l'activité qui consiste en une série de grandes actions a produit quelque chose de grand dans le monde et a eu comme suite pour l'individu agissant la puissance, l'honneur et la gloire ce qui est grand n'appartient pas à l'individu mais seulement l'aspect particulier et extérieur qui en est résulté pour lui ; puis que cet aspect particulier a été une conséquence, il doit aussi avoir été à titre de but et même de but unique. Une telle réflexion s'en tient à ce qu'il y a de subjectif dans les grandes individualités, car c'est dans cette sphère qu'elle se maintient elle-même et néglige dans cette vanité inventée par elle, la base substantielle. C'est la vue des « valets de chambre psychologiques » pour lesquels il n'y a pas de héros, non que ceux-ci ne soient des héros, mais parce que ceux-là ne sont que des

valets de chambre (*Phénoménologie de l'Esprit*, p. 616).

125

Le subjectif, en même temps qu'il a son contenu particulier de bien-être, a également, en tant que réfléchi en soi et infini, une relation avec l'universel, la volonté existant en soi. Ce moment, situé d'abord à ce niveau particulier, est le bien-être étendu à autrui, à tous, selon une définition complète, mais tout à fait vide. Le bien-être de beaucoup d'autres particuliers est alors aussi but essentiel et droit de la subjectivité. Mais si l'universel en soi et pour soi, différent d'un tel contenu, ne s'est pas encore défini, donc n'est pas encore comme droit, ces buts du particulier peuvent être différents de lui, et tantôt s'y conformeront, tantôt non.

126

Ma particularité, ainsi que celle des autres, n'est absolument un droit que si je suis un être libre. Elle ne peut donc s'affirmer en contredisant cette base substantielle qui est la sienne, et une intention orientée vers mon bien-être aussi bien que vers celui d'autrui — auquel cas en particulier on l'appelle une intention morale — ne peut pas justifier une action contre le droit.

R : C'est une des principales mauvaises maximes de notre temps de vouloir nous intéresser pour des actions contraires au droit au nom de leur soi-disant bonne intention, et de nous représenter des sujets mauvais doués d'un bon cœur vivant, c'est-à-dire d'un cœur qui veut son bien propre et, le cas échéant, le bien des autres. Cette conception provient de la période prékantienne

où régnait le sentiment et fait par exemple l'essence de célèbres œuvres dramatiques très émouvantes. Mais aussi cette doctrine a été réchauffée et exagérée et l'enthousiasme intime de la sentimentalité, c'est-à-dire la forme de la subjectivité comme telle, ont été transformés en critérium de ce qui est droit, raisonnable et supérieur, si bien que le crime et les pensées qui y conduisent, fût-ce les imaginations les plus plates et les plus vides ou les opinions les plus folles, seraient droits, rationnels et distingués parce qu'ils viendraient du sentiment et de l'enthousiasme (cf. pour plus de détails, § 140). Il faut du reste prendre garde au point de vue auquel sont considérés ici droit et bien-être, qui est le point de vue du droit formel et du bien particulier de l'individu ; ce qu'on appelle l'intérêt général, le bien de l'État, c'est-à-dire le droit de l'Esprit concret réel, est une sphère toute différente, dans laquelle le droit formel est tout aussi subordonné que le bien particulier et le bonheur de l'individu. Que c'est une méprise fréquente dans l'abstraction de revendiquer le bien privé et le droit privé comme existant en soi et pour soi en face de l'universalité de l'État, cela a déjà été noté plus haut (§ 29).

127

La particularité des intérêts de la volonté naturelle, condensée dans sa simple totalité, est l'être personnel comme vie. Celle-ci, dans le danger suprême et dans le conflit avec la propriété juridique d'autrui, a un droit de détresse à faire valoir (non comme concession gracieuse mais comme droit), en tant que d'un côté il y a une violation infinie de l'être et donc une absence totale de droit, de l'autre, la violation seulement d'une existence limitée de la liberté. Ainsi le droit comme tel et

la capacité juridique de celui qui est lésé dans sa propriété sont reconnus en même temps.

R : Du droit de détresse découle le bénéfice de l'immunité que le débiteur reçoit sur sa fortune i. e. sur la propriété du créancier ; on lui laisse ses outils d'atelier et ses instruments de culture pour autant que cela est considéré nécessaire pour servir à son entretien, en tenant compte de sa situation sociale.

128

La détresse révèle la finitude et par suite la contingence du droit aussi bien que du bien-être. En d'autres termes, l'existence abstraite de la liberté qui n'est pas existence d'une personne particulière, et la sphère de la volonté particulière sans l'universalité du droit ne sont pas nécessaires. Leur partialité et leur idéalité sont maintenant posées, après avoir été déterminées déjà en elles-mêmes dans le concept. Le droit a déjà (§ 106) défini son existence comme volonté particulière et la subjectivité dans l'ensemble de sa particularité est elle-même l'existence de la liberté (§ 127). Et en même temps, elle est en soi, comme relation infinie de la volonté à soi, l'universel de la liberté. Les deux moments intégrés dans leur vérité, leur identité, mais d'abord en un rapport relatif, sont le Bien comme l'universel accompli défini en soi et pour soi, et la certitude morale comme la subjectivité infinie qui a une connaissance intérieure et définit son contenu à l'intérieur d'elle-même.

TROISIÈME SECTION

LE BIEN ET LA CERTITUDE MORALE

129

Le Bien est l'Idée comme unité du concept de la volonté et de la volonté particulière — dans laquelle le droit abstrait aussi bien que le bien-être et la subjectivité du savoir et la contingence de l'existence extérieure sont dépassés comme indépendants pour soi, mais en même temps restent contenus et maintenus, dans leur essence — c'est la liberté réalisée, *le but* final absolu du monde.

130

Le Bien-Être n'a dans cette idée aucune valeur pour soi comme existence de la volonté particulière, mais seulement comme bien-être universel en soi, i. e. selon la liberté ; le Bien-Être n'est pas un bien sans le droit. De même le droit n'est pas le Bien sans l'utilité (*fiat justitia* ne doit pas avoir pour suite *pereat mundus*).

Aussi le Bien, qui est nécessité de se réaliser par l'intermédiaire de la volonté particulière et en même temps la substance de cette volonté, a le droit absolu en face du droit abstrait de la propriété et des fins particulières du bien-être. Chacun de ces moments, en tant que séparé du Bien, n'a de valeur qu'autant qu'il lui est conforme et subordonné.

131

Pour la volonté subjective, le Bien est aussi ce qui est essentiel, et elle n'a de valeur et de dignité que si elle lui est conforme dans son intention et dans son appréciation. Puisque le Bien est encore ici sous forme d'idée abstraite, la volonté subjective n'y est pas encore intégrée et rendue adéquate. Elle est donc en relation externe avec lui. Cette relation consiste en ce que le Bien doit être pour elle le substantiel, qu'elle doit en faire son but et l'accomplir comme tel, de même que le Bien ne reçoit que d'elle la médiation, qui le fait entrer dans la réalité.

132

Le droit de la volonté subjective, c'est que ce qu'elle doit reconnaître comme valable soit apprécié par elle comme bon. D'autre part son action, en tant que but entrant dans l'objectivité extérieure, ne doit lui être imputée comme juste ou injuste, bonne ou mauvaise, légale ou illégale, que selon la connaissance qu'elle a de la valeur de cette action dans cette objectivité.

R : Le Bien est, en général, l'essence de la volonté dans sa substantialité et son universalité, la volonté dans sa vérité. Par conséquent il n'est pleinement que dans et par la pensée. Donc l'affirmation que l'homme ne peut connaître le bien, mais qu'il n'a jamais affaire qu'à l'apparence, que la pensée fait tort à la bonne volonté, de telles conceptions bannissent de l'esprit toute valeur aussi bien intellectuelle que morale. Le droit de ne rien reconnaître de ce que je n'apprécie pas comme rationnel est le droit le plus élevé du sujet,

mais par suite de cette manière subjective de le déterminer, il est en même temps formel et le droit du rationnel reste en face du premier, car le rationnel est l'objectif vu du côté du sujet.

A cause de sa définition formelle, l'appréciation est capable aussi bien d'être vraie, que d'être une simple probabilité ou une erreur. Que l'individu atteigne l'appréciation droite indiquée plus haut, cela dépend de sa formation subjective particulière, d'après le point de vue de cette sphère, qui est encore le point de vue de la morale subjective. Je veux m'imposer l'obligation et considérer aussi comme un droit subjectif d'apprécier les bons motifs d'un devoir et d'en être convaincu et même de le connaître d'après son concept et sa nature. Mais, ce que j'exige pour la satisfaction de ma conviction sur le bien, le licite ou l'illicite d'une action et par suite sur son imputabilité, ne porte aucun préjudice au droit de l'objectivité. Ce droit d'examen sur le bien est différent du droit d'examen (§ 117) sur l'action en tant que telle ; à ce nouveau point de vue le droit de l'objectivité prend la forme suivante : comme l'action est une modification qui doit exister dans un monde réel, et veut donc aussi y être reconnue, elle doit nécessairement être conforme aux valeurs de ce monde réel. Celui qui veut agir dans cette réalité, s'est en même temps soumis à ses lois et a reconnu les droits de l'objectivité. De la même manière, dans l'État comme objectivité du principe de raison, la décision juridique de responsabilité n'a pas à s'arrêter à ce qu'on tient pour conforme à sa raison propre, à l'appréciation subjective du juste et de l'injuste, du bien et du mal, ou bien aux exigences qu'on présente pour la satisfaction de son opinion. Sur ce terrain objectif, le droit de l'appréciation vaut pour le licite ou l'illicite, tels qu'ils se présentent dans le droit en vigueur et il se limite au sens le plus étroit de ce mot : connaissance en tant que fait d'être

informé de ce qui est licite et par suite obligatoire. Par la publicité des lois et par les mœurs communes, l'État enlève au droit d'examen le côté formel et la contingence pour le sujet, que le droit garde encore au niveau où nous sommes.

Le droit du sujet de connaître l'action dans sa détermination de bonne ou de mauvaise, de légale ou d'illégale, a la conséquence de diminuer ou de supprimer la responsabilité pour les enfants, les imbéciles et les fous. Mais une limite ferme ne détermine pas ces états et la responsabilité correspondante. Pourtant l'aveuglement du moment, l'excitation de la passion, l'ivresse et tout ce qu'on appelle la force des mouvements sensibles (à l'exception de ce qui fonde un droit de détresse, § 127), ne peuvent être considérés comme des motifs, quand on impute et qualifie un crime et son degré de culpabilité, et regarder de telles circonstances comme abolissant la faute du criminel, c'est ne pas le traiter selon son droit et son honneur d'homme (cf. § 100 et 119 Rem.), puisque c'est sa nature, précisément, d'être essentiellement capable d'universalité et non un être abstrait, instantané, séparé du savoir. De même que l'incendiaire n'a pas mis le feu seulement à la petite étendue de planche qu'il a atteinte de sa torche, mais a atteint en elle ce qui est commun : la maison, de même comme sujet, il n'est pas le point isolé de ce moment ou bien la sensation isolée de l'ardeur de la vengeance ; en ce cas, il serait un animal qui, à cause de sa nocivité et de l'insécurité due à ces accès de rage auxquels il est soumis, devrait être frappé à la tête. Dire que le criminel, au moment de son action, doit s'être représenté clairement son caractère injuste et coupable pour qu'on puisse la lui imputer comme crime, c'est poser une exigence qui semble lui sauvegarder le droit de la subjectivité, mais qui lui dénie en réalité sa nature intelligente immanente. Celle-ci n'a pas besoin d'avoir la forme de

la représentation claire de la psychologie wolfienne pour être présente, et c'est seulement dans le délire qu'elle est assez altérée pour être séparée des perceptions et des actions particulières. La sphère où ces circonstances peuvent entrer en considération pour atténuer la peine n'est pas celle du droit, c'est celle de la grâce.

133

Le Bien a, par rapport au sujet particulier, cette relation d'être l'essentiel de sa volonté, qui trouve en lui une pure et simple obligation. Tant que la singularité est différente du bien et reste dans la volonté subjective, le Bien n'a d'abord que le caractère de l'essence abstraite universelle du devoir et, à cause de cette détermination, le devoir doit être accompli pour le devoir.

134

Comme l'action exige pour soi un contenu particulier et un but défini, et que l'abstraction du devoir ne comporte rien de semblable, la question se pose : qu'est-ce que le devoir ? Pour cette détermination, on ne dispose que de ces deux principes : agir conformément au droit et se préoccuper du Bien-être, à la fois du bien-être individuel et du bien-être dans sa détermination universelle : l'utilité de tous (§ 119).

135

Pourtant, ces déterminations ne sont pas contenues dans la détermination même du devoir, mais comme elles sont toutes deux conditionnées et limitées, elles amènent

le passage à la sphère supérieure de l'inconditionné du devoir. Le devoir lui-même, en tant que dans la conscience de soi il constitue l'essence et l'universel de cette sphère, essence qui, renfermée en soi, ne se rapporte qu'à soi, ne garde que l'universalité abstraite ; il est identité sans contenu ou le Positif abstrait ; il se définit par l'absence de détermination.

R : Autant il est essentiel de souligner la détermination pure de la volonté par soi, sans condition, comme la racine du devoir et autant, par conséquent, il est vrai de dire que la reconnaissance de la volonté a attendu la philosophie kantienne pour gagner son fondement solide et son point de départ (§ 133), autant l'affirmation du point de vue simplement moral qui ne se transforme pas en concept de moralité objective réduit ce gain à un vain formalisme et la science morale à une rhétorique sur le devoir en vue du devoir. De ce point de vue, aucune doctrine immanente du devoir n'est possible. On peut bien emprunter une matière au dehors, et arriver ainsi à des devoirs particuliers, mais de cette définition du devoir comme absence de contradiction ou comme accord formel avec soi, qui n'est rien autre que l'affirmation de l'indétermination abstraite, on ne peut passer à la définition des devoirs particuliers et, quand un contenu particulier de conduite vient à être considéré, le principe ci-dessus ne fournit pas de critérium pour savoir si c'est un devoir ou non. Au contraire, toute conduite injuste ou immorale peut être justifiée de cette manière. La formule kantienne plus précise : la capacité pour une action d'être représentée comme maxime universelle, introduit sans doute la représentation plus concrète d'un état de fait, mais ne contient pour soi pas d'autre principe nouveau que ce manque de contradiction et l'identité formelle. Qu'aucune propriété n'existe ne contient pour soi pas plus de contradiction que le fait que ce peuple, cette fa-

mille, etc., n'existent pas ou bien qu'absolument aucun homme ne vive. Si, par ailleurs, il est posé pour soi-même et supposé que la propriété et la vie humaine doivent être respectées, alors c'est une contradiction d'accomplir un meurtre ou un vol ; une contradiction ne peut se produire qu'avec quelque chose, c'est-à-dire avec un contenu qui est déjà établi d'avance comme principe ferme. Ce n'est que par rapport à un tel principe que l'action est ou en accord ou en contradiction. Mais le devoir qui doit être voulu seulement comme tel et non en vue d'un contenu, l'identité formelle, ce sera d'éliminer précisément tout contenu et toute détermination.

J'ai développé, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, les autres antinomies et les autres formes du devoir éternel où le point de vue purement moral de la relation ne fait que s'égarer sans les résoudre ni s'élever au-dessus du devoir-être (cf. *Encycl.*, § 420).

136

Étant donnée la structure abstraite du Bien, l'autre moment de l'Idée, la particularité en général tombe dans la subjectivité absolue qui, à ce niveau d'universalité réfléchie en soi, est la certitude intérieure de soi : ce qui pose le particulier, ce qui détermine et décide la certitude morale.

137

La certitude morale véritable est la disposition à vouloir ce qui est bon en soi et pour soi. Elle a donc des principes fermes et ce sont pour elle les déterminations objectives pour soi et les devoirs. Si elle est différente

de son contenu qui est sa vérité, elle n'est que l'aspect formel de l'activité de la volonté, laquelle en tant que telle n'a pas de contenu propre. Mais le système objectif de ces principes ou de ces devoirs et l'union du savoir objectif avec lui, ne se produisent qu'au niveau de la moralité objective. Donc ici, au niveau formel de la moralité subjective, la certitude morale existe sans ce contenu objectif, elle est pour soi la certitude formelle infinie de soi, qui est aussi en même temps la certitude de tel sujet.

R : La certitude morale exprime que le sentiment de soi est absolument justifié à savoir en soi-même et par soi-même ce que sont le droit et le devoir, à ne rien reconnaître que ce qu'il sait être le bien, et c'est en même temps l'affirmation que ce qu'il sait et veut ainsi est en vérité droit et devoir. La certitude morale en tant qu'unité du savoir subjectif et de ce qui est bon en soi et pour soi est une chose sacrée à laquelle il serait criminel de porter atteinte. Mais on ne peut pas reconnaître si la conscience d'un individu déterminé est conforme à cette idée de la certitude morale, si ce qu'il tient ou donne pour bien l'est aussi en effet, sinon d'après le contenu de ce devoir-être. Ce que sont le droit et le devoir en soi et pour soi est l'élément rationnel des déterminations de la volonté. Par son essence, ce ne peut être, ni la propriété particulière d'un individu, ni dans la forme d'un sentiment ou de quelque autre savoir particulier donc sensible, mais cela dépend de déterminations universelles de la pensée, c'est-à-dire se présente sous forme de lois et de principes. La certitude morale est donc subordonnée à ce jugement : est-elle véritable ou non? et sa référence à son moi propre est opposée à ce qu'elle veut être : la règle d'une conduite rationnelle valable universellement en et pour soi. L'État ne peut donc reconnaître la certitude morale dans sa forme particulière, c'est-à-dire

comme savoir subjectif, aussi peu que dans la science l'opinion subjective, l'assurance et l'invocation d'une opinion subjective n'ont de valeur. Ce qui n'est pas séparé dans la conscience subjective est pourtant séparable et c'est la subjectivité déterminante du savoir et du vouloir qui peut se séparer du vrai contenu, se poser pour soi et abaisser l'autre à une forme et une apparence. L'équivoque par rapport à la certitude consiste en ceci qu'elle est admise dans la signification d'identité entre le savoir et la volonté subjective et le bien véritable, et ainsi affirmée et reconnue comme quelque chose de saint alors qu'en même temps elle prétend, en tant que simple réflexion subjective, à la légitimité qui ne lui revient que grâce à son contenu rationnel valable en soi et pour soi. Ainsi la certitude morale formelle n'appartient qu'au point de vue moral subjectif, tel qu'il se différencie, dans ce traité, de la moralité objective. On n'a mentionné la certitude véritable que pour donner sa différence et pour éviter un malentendu possible, à savoir : que l'on croirait qu'il est question de la certitude morale véritable là où on ne parle que de la formelle. Elle n'est contenue en effet que dans la disposition morale objective qui apparaîtra seulement dans la suite. Quant à la certitude religieuse, elle n'appartient absolument pas à ce cercle.

138

Cette subjectivité comme détermination abstraite de soi et pure certitude de soi seul, dissout également à l'intérieur de soi toutes déterminations fixes du droit, du devoir et de l'existence puisqu'elle est la puissance judicatoire de déterminer par elle-même pour un contenu, s'il est bon et en même temps la puissance

à laquelle le bien d'abord seulement représenté et devant être, doit sa réalité.

R : La conscience de soi, qui est parvenue complètement à cette réflexion absolue en soi-même, trouve en elle un savoir sur soi, pour lequel aucune détermination existante et donnée ne peut tenir. Comme figuration générale dans l'histoire (chez Socrate, les Stoïciens, etc.), la tendance, l'orientation vers l'intérieur qui pousse à chercher en soi et à connaître et déterminer d'après soi ce qui est juste et bon, apparaît aux époques où ce qui est tenu comme tel dans la réalité et dans les mœurs ne peut satisfaire une volonté plus scrupuleuse. Lorsque le monde existant de la liberté est devenu infidèle à son idéal, la volonté ne se retrouve plus dans les devoirs en vigueur et ne peut regagner l'harmonie, perdue dans la réalité, que dans l'intériorité idéelle. Quand la conscience de soi saisit et obtient ainsi son droit formel, ce qui importe, c'est de savoir comment est constitué le contenu qu'elle se donne.

139

Dans la vanité de toutes les déterminations valables par ailleurs et dans la pure intériorité de la volonté, la conscience de soi est la possibilité de prendre pour principe aussi bien l'universel en soi et pour soi que le libre-arbitre individuel, la prédominance du particulier sur l'universel et de réaliser cette dernière dans la pratique — par suite d'être mauvaise.

R : La certitude morale comme subjectivité formelle n'est rien d'autre que cela : être tout le temps sur le bord de tomber dans le mal ; c'est dans la certitude existant pour soi, connaissant et décidant pour soi, que la moralité et le mal ont leur racine commune.

L'origine du mal se trouve dans le mystère, c'est-à-dire dans le caractère spéculatif de la liberté qui lui impose nécessairement de sortir de la volonté naturelle et de s'opposer à elle comme intérieure. C'est cette volonté naturelle qui vient à l'existence comme contradiction à soi-même, irréconciliable dans cette opposition et c'est ainsi cette particularité de la volonté même qui se détermine continuellement comme le mal. En effet, la particularité n'existe que comme quelque chose de dédoublé : ici l'opposition de la nature contre l'intériorité de la volonté, qui dans cette opposition n'est un « pour soi » que relatif et formel et qui ne peut puiser son contenu que dans les déterminations de la volonté naturelle, du désir, de l'instinct, de l'inclination, etc. Alors on dit de ces désirs, instincts, etc., qu'ils peuvent être bons ou mauvais. Ensuite, lorsque la volonté les prend pour principe de détermination de son contenu avec leur caractère de contingence qu'ils ont comme naturels, et quand elle y joint la forme de particularité qu'elle a à ce niveau, elle devient opposée à l'universel comme objectivité intérieure, comme Bien. Celui-ci entre en scène en même temps que la réflexion de la volonté et la conscience a connaissance comme l'extrême opposé à l'objectivité immédiate, du naturel simple, et alors cette intériorité de la volonté est mauvaise. Par suite, l'homme est mauvais à la fois en soi ou par nature et par sa réflexion en soi-même, tandis que ni la nature comme telle (c'est-à-dire la nature si elle n'est pas confirmée par une volonté qui s'en tient à son contenu particulier), ni la réflexion sur soi, la connaissance en général, si elle ne se tenait dans cette opposition, ne sont pour soi le mal. Avec cet aspect de la nécessité du mal est lié que ce mal est défini comme ce qui nécessairement doit ne pas être, c'est-à-dire qu'il doit être supprimé, non pas que cette étape de la dualité ne doive jamais apparaître (elle ferait

plutôt la différence de l'animal non raisonnable et de l'homme), mais qu'il ne faut pas s'y tenir et que la particularité ne doit pas être maintenue comme essentielle en face de l'universel, qu'elle doit être dépassée comme négative. De plus, dans cette nécessité du mal, c'est la subjectivité, comme infini de la réflexion, qui se propose cette opposition et qui existe en elle ; si elle s'y obstine, i. e. est mauvaise, elle est par suite pour soi, se comporte comme individu et c'est elle-même qui est volonté arbitraire et naturelle. Le sujet individuel comme tel mérite donc qu'on lui impute son mal.

140

Lorsque la conscience de soi parvient à mettre en relief dans un but le côté positif (§ 135), qui lui appartient nécessairement, car ce but appartient au projet d'une action réelle concrète, elle est capable par là-même d'affirmer que le devoir ou une intention pure a inspiré une action. Et pourtant l'aspect essentiellement négatif de cette action se trouve dans la conscience en tant qu'elle est réfléchie en soi et consciente de l'universalité de la volonté, qu'elle lui compare. Cette action peut être proclamée bonne pour d'autres et c'est l'hypocrisie, ou pour soi-même et c'est le raffinement le plus haut de la subjectivité se posant comme un absolu.

R : La dernière forme la plus recherchée du mal, par laquelle le mal est falsifié en bien et inversement, et la conscience se connaissant comme cette force se croit alors absolue, est la pointe extrême de la subjectivité dans le point de vue moral, la forme sous laquelle le mal a prospéré dans notre temps et cela, grâce à la philosophie ou plus exactement à une frivolité de la pensée qui a travesti un concept profond en lui donnant

cet aspect, et qui s'arroge le nom de philosophie de la même manière qu'elle donne au mal le nom de bon. Dans cette remarque, je vais donner les formes principales de cette subjectivité qui est devenue monnaie courante.

a) Pour l'hypocrisie, elle contient en elle les moments suivants : α) la connaissance du véritable universel, simplement dans la forme du sentiment, soit sous celle d'une connaissance plus précise du droit et du devoir ; β) la volonté de l'objet particulier qui s'oppose à cet universel et cela, γ) comme connaissance comparative des deux moments de sorte que pour la volonté consciente, son vouloir particulier est défini comme mauvais. Ces caractères expriment l'action accompagnée de mauvaise conscience, mais non pas encore l'hypocrisie comme telle. Cela a été une question devenue un temps très importante de savoir si une action n'était mauvaise que si elle était accomplie avec mauvaise conscience, c'est-à-dire avec la conscience explicite des éléments exposés ci-dessus. Pascal (4e *Provinciale*) tire très bien la conséquence de la réponse positive à la question : « Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas : ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner » [1]. Le droit sub-

1. Pascal cite encore ici l'intercession du Christ sur la croix pour ses ennemis : « Père, pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font » — qui serait une prière superflue si la circonstance de n'avoir pas su ce qu'ils faisaient avait entraîné pour leur action la qualité de n'être pas mauvaise et par conséquent de n'avoir pas besoin de pardon. De même, il cite l'opinion d'Aristote (*Eth. à Nic.*, III, 2), qui distingue si l'agent est ou οὐκ εἰδώς ou bien ἀγνοῶν. Dans le premier cas d'ignorance, il agit non librement (cette ignorance se rapporte aux circonstances extérieures, cf. § 117) et l'action ne doit pas lui être attribuée. Mais, sur l'autre cas, Aristote dit : « Le méchant ne sait pas ce qui doit être fait et évité et c'est précisément ce manque

jectif de la conscience de soi, de connaître l'action avec sa détermination en soi et pour soi par rapport au bien et au mal, ne doit pas être pensé comme entrant en collision avec le droit absolu de l'objectivité, comme si les deux éléments étaient indifférents l'un à l'autre et contingents l'un pour l'autre. Cette conception de leurs rapports est à la base des anciennes questions sur la grâce efficace. Du côté formel, le mal est ce qu'il y a de plus propre à l'individu puisque c'est justement sa subjectivité qui se pose simplement pour soi, et par conséquent sa propre faute (§ 139), et du côté objectif, l'homme, selon son concept, existe comme être spirituel, et raisonnable, et contient en lui la caractéristique de l'universel qui se connaît. Ce n'est donc pas le traiter conformément à la dignité de son concept que de séparer de lui le côté du bien et, par suite, la détermination de son action mauvaise en tant que telle, et de ne pas la lui attribuer comme mauvaise. Comment la conscience de ces éléments dans leur distinction a été déterminée, à quel degré de clarté ou d'obscurité elle a atteint, si elle s'est développée jusqu'à une reconnaissance, et jusqu'à quel point une action a été accomplie formellement avec mauvaise conscience, c'est l'aspect le plus indifférent et qui concerne plutôt l'empirique.

b) D'ailleurs, être mauvais et agir avec mauvaise conscience, ce n'est pas encore l'hypocrisie : dans celle-ci, s'ajoute la détermination formelle de la fausseté qui affirme d'abord pour autrui le mal comme bien et qui

(ἁμαρτια) qui fait les hommes injustes et en général mauvais. L'ignorance dans le choix du bien et du mal ne fait pas qu'une action soit involontaire (ne doive pas être imputée) mais seulement qu'elle est mauvaise. » Aristote avait peut-être une vision plus profonde du rapport de la connaissance et de l'action que celle qui est devenue courante dans une plate philosophie qui enseigne que l'ignorance, l'enthousiasme, et les sentiments sont les vrais principes de l'action morale.

se pose extérieurement comme bonne, consciencieuse, pieuse, etc. ; ce qui, de cette manière, n'est que l'artifice du mensonge pour autrui. Ensuite le méchant peut aussi trouver dans les bonnes actions ou la piété pratiquée par ailleurs par lui, et en général dans de bonnes raisons, une justification du mal pour lui-même, en travestissant celle-ci, pour lui en bien. Cette possibilité réside dans la subjectivité qui, comme négativité abstraite, sait que toutes les déterminations lui sont soumises et viennent d'elle.

c) Dans cette perversion, on peut compter la forme connue comme Probabilisme. Il pose en principe qu'une action pour laquelle la conscience peut présenter une seule bonne raison quelconque, ne serait-ce que l'autorité d'un théologien (même si elle en connaît d'autres qui s'éloignent autant que ce soit de ce jugement), est permise et que la certitude morale peut être tranquille à son sujet.

Dans cette représentation elle-même, il y a encore cela de correct qu'une raison et autorité de cette sorte, ne donnent que la probabilité quoique celle-ci suffise à la sécurité de la conscience. Il est ainsi concédé qu'une bonne raison ne dépasse pas ce niveau, qu'il peut y en avoir d'autres à côté, au moins aussi bonnes. Il y a là aussi ce vestige d'objectivité que c'est une raison qui détermine. Mais si la décision sur le bien et le mal est suspendue à ces nombreuses bonnes raisons en y comptant ces autorités et si ces raisons sont nombreuses et opposées, il se produit en même temps ceci que ce n'est plus l'objectivité de la chose mais la subjectivité qui a à décider — le côté par lequel la préférence et l'arbitraire sont érigés en juges souverains sur le bien et le mal, tandis que la moralité objective comme la religion sont ensevelies. Mais le fait que c'est la subjectivité propre de l'individu à qui revient la décision, n'est pas encore exprimé comme principe ; une raison est au

contraire donnée comme décisive ; et c'est en quoi le Probabilisme est une forme de l'hypocrisie.

d) Le degré immédiatement supérieur est celui où on fait consister la bonne volonté dans le fait que la volonté veut le bien. Ce vouloir du bien abstrait doit suffire, et est même la seule exigence pour que l'action soit bonne. Du moment que, d'une part, l'action comme vouloir déterminé a un contenu, et que, pourtant le bien abstrait ne détermine rien, il reste réservé à la subjectivité individuelle de donner à ce contenu sa détermination et son accomplissement. De même que dans le Probabilisme, pour celui qui n'est pas lui-même un savant Révérend Père, c'est l'autorité d'un tel théologien sous laquelle peut être opérée la subsomption d'un contenu déterminé sous la détermination générale du bien, de même ici, chaque sujet est immédiatement intronisé à cette dignité de mettre le contenu dans le bien abstrait ou, ce qui est la même chose, de subsumer un contenu sous une catégorie universelle. Dans l'action comme concrète, en général, ce contenu est un aspect entre plusieurs autres, et certains peuvent même lui faire conférer le prédicat de criminelle et de mauvaise. Mais cette détermination subjective du bien est, dans l'action, le bien dont j'ai conscience, la bonne intention (§ 111). Il apparaît alors une opposition de définitions : selon les unes, l'action est bonne, selon d'autres, criminelle. Il semble qu'apparaisse alors aussi à propos de l'action réelle la question de savoir si l'intention a été vraiment bonne. Mais que le bien soit l'intention réelle, non seulement cela peut toujours en général, mais encore doit même être toujours le cas, dès que le sujet a pour principe de détermination, le bien abstrait. Ce qui est lésé par la bonne intention au moyen d'une action qui se détermine sous les autres aspects comme mauvaise et criminelle, peut être bon aussi et il semble qu'on doive en venir à se demander lequel de ces aspects

est le plus essentiel. Mais cette question objective ne peut être posée et c'est bien plutôt la subjectivité de la conscience même dont la décision fait seule l'objectivité. Essentiel et bon sont tout simplement équivalents ; le premier est aussi bien une abstraction que le second ; est bon ce qui au point de vue de la volonté est essentiel, et l'essentiel, sous ce rapport, doit être précisément ceci qu'une action est déterminée pour moi comme bonne. Or la subsomption de chaque contenu quelconque sous le bien se produit pour soi immédiatement, puisque ce bien abstrait, comme il n'a aucun contenu, se réduit tout entier à ceci : de représenter quelque chose de positif en général — quelque chose qui vaille à un point de vue quelconque et qui, par sa détermination immédiate, puisse valoir aussi comme but essentiel — par exemple, faire du bien aux pauvres, me soucier de moi, de ma vie, de ma famille, etc. Par suite, de même que le bien est l'abstrait, de même aussi le mal est la chose sans contenu qui reçoit sa détermination de ma subjectivité, et il résulte de ce côté également que le but moral est de haïr et d'anéantir le mal indéterminé. Le vol, la lâcheté, le meurtre, comme actions, c'est-à-dire comme accomplis en général par une volonté subjective, ont immédiatement le caractère d'être la satisfaction d'une telle volonté et donc quelque chose de positif, et faire de cette action quelque chose de bon ne dépend que de ceci : penser ce côté positif comme mon intention dans cette action : et ce côté est pour la définition de l'action comme bonne, l'essentiel, pour cette raison que je la pense comme ce qui est bon dans mon intention.

On peut de cette manière, en raison du côté positif de leur contenu, tourner en bonne intention, par suite en bonne action, des actes comme les suivants : voler pour faire du bien aux pauvres, fuir le combat, à cause du devoir envers sa propre vie, pour s'occuper de sa famille qui, peut-être en plus est pauvre, tuer par haine

et vengeance, c'est-à-dire pour satisfaire le sentiment propre de son droit, du droit en général, le sentiment de l'injustice de l'autre, de son injustice envers moi ou d'autres, envers le monde ou le peuple en général, par l'anéantissement de ce méchant homme qui a le mal en lui, ce qui est au moins une contribution à l'élimination du mal. Il suffit de la plus légère culture de l'intelligence pour découvrir, comme ces savants théologiens, pour chaque action un côté positif et, du même coup, une bonne raison et une bonne intention. Ainsi on a dit qu'il n'y avait à proprement parler pas de méchant, car il ne veut pas le mal pour le mal, c'est-à-dire la pure négativité en tant que telle, mais il veut toujours quelque chose de positif, c'est-à-dire, selon ce point de vue, quelque chose de bien. Dans ce bien abstrait, la différence de bon et de méchant et tout devoir réel disparaissent. Aussi, vouloir seulement le bien et dans une action avoir une bonne intention, cela est bien plus le mal, si le bien est voulu dans cette abstraction et si par suite sa détermination est réservée au libre-arbitre du sujet.

A ce point appartient également le principe connu : la fin justifie les moyens. D'abord ainsi, pour soi, cette expression est triviale et ne dit rien. On peut aussi bien répartir avec certitude que, sans doute un but juste justifie les moyens, mais non pas un but injuste. Si le but est juste, les moyens le sont aussi ; ceci est une proposition tautologique puisque le moyen est justement ce qui n'est rien pour soi, mais à cause d'autre chose et qu'il trouve dans ce but sa détermination et sa valeur, s'il est vraiment un moyen. Mais la signification de cette proposition n'est pas un sens formel. On entend par là quelque chose de plus précis, à savoir : que pour un but bon, il est permis et même obligatoire d'employer comme moyen quelque chose qui pour soi n'est pas du tout un moyen, de léser quelque chose qui est

saint et de faire ainsi d'un crime le moyen d'une fin bonne.

Il y a, sans doute, dans cette proposition, la conscience vague de la dialectique de la positivité, remarquée plus haut dans les déterminations juridiques ou morales isolées, ou bien dans des préceptes généraux également indéterminés comme : Tu ne tueras pas — Tu dois te préoccuper de ton bien-être, de celui de ta famille. Les tribunaux, les soldats ont, non seulement le droit, mais le devoir de tuer des hommes, mais là seulement où est rigoureusement déterminé dans quelles circonstances cela est permis et obligatoire et envers des hommes de quelle espèce. Ainsi mon bien-être, et celui de ma famille, doivent passer après des buts plus élevés et sont rabaissés ainsi au rang de moyens. Quant à ce qui se caractérise comme crime, ce n'est pas ainsi une notion générale indéterminée qui resterait soumise à une dialectique, cela possède déjà sa délimitation objective achevée. Mais ici, on oppose à cette détermination un but qui soi-disant enlèverait au crime sa nature, un but saint, qui n'est rien d'autre que l'opinion subjective de ce qui est bien ou meilleur. C'est la même chose qui arrive lorsque le vouloir en reste au bien abstrait, et que toute détermination valable en soi et pour soi du bien et du mal, du juste et de l'injuste est supprimée, et qu'on attribue au sentiment, à la représentation, à la préférence de l'individu, la charge de faire cette détermination.

e) Enfin l'opinion subjective est avouée expressément comme norme du droit et du devoir quand on dit que la conviction qui regarde quelque chose comme droit, doit déterminer la nature morale d'une action. A nouveau ici, le bien que l'on veut n'a aucun contenu ; le principe de la conviction affirme seulement, en outre, que la subsomption d'une action sous la catégorie du bien appartient au sujet. Ainsi, disparaît complètement

jusqu'à l'apparence d'une objectivité morale. Une telle doctrine est liée immédiatement à la soi-disant philosophie souvent citée, qui nie la possibilité de connaître le vrai (et le vrai de l'esprit pratique, sa rationalité, quand il se réalise, ce sont les impératifs moraux). Une telle manière de philosopher, qui donne la connaissance du vrai comme une vide présomption survolant le cercle du savoir, lequel n'est que l'apparence, doit faire aussi de l'apparence un principe au point de vue de l'action, et placer ainsi la moralité dans la vision du monde propre à l'individu et dans sa conviction particulière. La dégradation dans laquelle tombe ainsi la Philosophie apparaît d'abord au monde comme un accident indifférent qui ne s'oppose qu'aux oiseux bavardages d'école ; mais nécessairement une telle conception se transforme en une conception de la moralité, comme partie essentielle de la philosophie, et c'est alors seulement qu'apparaît dans la réalité et pour elle, ce qui est contenu dans ces conceptions.

Quand se répand cette vue que c'est la conviction qui détermine seule la nature morale d'une action, il arrive que l'hypocrisie dont il a auparavant été tant parlé, n'est plus aujourd'hui en question. En effet, la spécification du mal comme hypocrisie a pour fondement que certaines actions sont en soi et pour soi des fautes, des vices, des crimes, que celui qui les commet les connaît nécessairement comme tels puisqu'il connaît et reconnaît les principes et conduites extérieures de la piété et de la justice, précisément dans l'apparence de quoi il abuse d'elles ; ou encore en considération du mal en général, valait la supposition que c'était un devoir de connaître le bien et de savoir le distinguer du mal. En tout cas restait valable l'exigence absolue que l'homme ne commette pas d'actions vicieuses ou criminelles et qu'elles doivent lui être imputées du moment qu'il est un homme et non un bétail. Mais si on proclame

que le bon cœur, la bonne intention, la conviction sont ce qui donne leur valeur aux actions, il n'y a plus d'hypocrisie et en général plus de mal, car ce qu'on fait, on sait par la réflexion sur la bonne intention et les mobiles en faire quelque chose de bon, et cela est bon par la présence du facteur conviction [1]. Ainsi, il n'y a plus de crime ni de vice en soi et pour soi et à la place du tranquille coupable endurci, pur et « franc », présenté ci-devant, apparaît la conscience de la pleine justification par l'intention. Mon intention du bien dans mon action et ma conviction qu'elle est bonne en font quelque chose de bon. Il peut bien encore être question d'apprécier et de juger une action mais seulement, d'après ce principe, conformément à l'intention, à la conviction de l'agent, selon sa croyance. Cela n'est pas pris dans le sens où Christ réclame la foi à la vérité objective, si bien que celui qui a une mauvaise croyance, une conviction mauvaise dans son contenu, est l'objet d'un jugement conforme, donc mauvais, mais selon sa foi, au sens de fidélité à sa croyance : selon que l'homme dans sa conduite est resté fidèle à sa conviction, selon la fidélité subjective formelle qui seule contient le bien.

A ce principe de la conviction, qui est en même temps définie comme subjective doit s'introduire aussi la pensée de la possibilité d'une erreur, ce qui implique la supposition d'une loi existant en soi et pour soi.

1. « Qu'il soit parfaitement convaincu, je n'en doute pas le moins du monde, mais combien d'hommes entreprennent les actes les plus amèrement vains avec une telle conviction sincère. Ainsi si cette raison peut toujours excuser, il n'y a plus de jugement rationnel sur le bien et le mal, les décisions honorables et méprisables. Le rêve a les mêmes droits que la raison ou plutôt la raison n'a plus de droit du tout, ne mérite plus de considération ; sa voix est un néant ; il suffit de ne pas douter pour être dans la vérité.

Je suis effrayé des suites d'une telle tolérance qui est appliquée uniquement au profit de l'irrationnel. »

Fr. H. Jacobi au comte Holmer, Eutin, 5 août 1800 sur *La transformation de la Religion*, par Gr. Stolberg (Brennus, Berlin, août 1802).

Mais, la loi n'agit pas, c'est seulement l'homme réel qui agit et suivant le principe ci-dessus, la valeur des actions humaines ne peut dépendre que de la mesure dans laquelle l'homme a accepté cette loi dans ses convictions. Mais si ce ne sont plus les actions qui doivent être jugées par la loi, ni mesurées à elle, on n'aperçoit plus pourquoi cette loi doit être ou à quoi elle doit servir. Une telle loi est ravalée au rang de lettre extérieure, en fait, de mot vide, car c'est seulement ma conviction qui en fait une loi qui m'oblige et me lie. Que telle loi ait pour elle l'autorité de Dieu, de l'État et encore l'autorité de millénaires dans lesquels elle fut le lien qui réunit les hommes, leur activité, leur destin, qui les maintient dans l'existence (autorité qui renferme une infinité de convictions individuelles), que j'oppose à cela l'autorité de ma conviction personnelle (car si elle dépend de la conviction, la validité n'est que de l'autorité arbitraire), tout cela qui apparaît d'abord comme un orgueil monstrueux est effacé par le principe même qui prend comme règle la conviction subjective.

Si maintenant toutefois, par suite d'une inconséquence supérieure qu'introduisent la raison et la certitude morale que la science frivole et la mauvaise sophistique ne parviennent pas à déloger, la possibilité d'une erreur est admise, la faute est atténuée à sa plus simple expression puisque le crime et le mal en général deviennent une erreur. Car errer est humain : qui ne s'est jamais trompé sur ceci ou sur cela, si j'ai déjeuné hier avec du chou ou de la salade, et sur des choses innombrables plus ou moins importantes? D'ailleurs, la distinction de l'important et de ce qui ne l'est pas est ici sans portée, si tout dépend de la subjectivité de la conviction et de la fermeté avec laquelle on s'y tient. Cette supérieure inconséquence qui, imposée par la nature des choses, admet la possibilité de l'erreur, se transforme par la tournure qui dit que la mauvaise

croyance n'est qu'une erreur, en une autre inconséquence, celle de la déloyauté. Tantôt, ce doit être la conviction dans laquelle on met la moralité et la plus haute valeur de l'homme ; elle est par suite déclarée comme le bien suprême, le sacré, et tantôt il ne s'agit de rien de plus que d'une erreur, ma conviction est quelque chose de négligeable, de contingent — proprement, quelque chose d'extérieur qui peut m'arriver de telle ou telle manière. En fait, ma conviction est quelque chose de négligeable si je ne peux connaître rien de vrai. Ce que je pense est donc indifférent et ce qui reste dans ma pensée c'est le bien vide ci-dessus, l'abstrait de l'entendement. Il résulte du reste (dernière remarque) de ce principe de justification par la conviction, cette conséquence pour la conduite des autres contre mon action, qu'ils ont tout à fait le droit de s'y opposer si d'après leur croyance et leur conviction ils tiennent mes actions pour des crimes — conséquence sur laquelle je ne conserve aucune chance de prendre avantage et qui me rabaisse encore du plan de la liberté et de l'honneur à la situation de l'esclavage et de l'ignominie : c'cst en effet celle de quiconque éprouve la justice (qui en soi est sienne), comme une conviction étrangère subjective et qui, lorsqu'elle s'exerce sur lui, se considère comme traité par une puissance extérieure.

f) Enfin la plus haute forme, dans laquelle cette subjectivité se conçoit et s'exprime complètement, est l'espèce qu'on a appelée ironie d'un nom emprunté à Platon ; seul, en effet, le nom est emprunté à Platon qui l'employait, selon une méthode de Socrate, que celui-ci dans une conversation personnelle appliquait au profit de l'idée de justice et de vérité contre l'imagination de la conscience inculte ou sophiste. Mais il ne traitait ironiquement que la conscience individuelle et non l'idée même. L'ironie ne concerne qu'une nuance de la conversation vis-à-vis des personnes dans l'entre-

tien. Sans la pointe personnelle, le mouvement essentiel de la pensée est la dialectique et Platon est tellement loin de prendre la dialectique pour soi ou encore l'ironie pour le terme dernier et pour l'idée que, au contraire, il terminait le flottement de la pensée dans l'opinion purement subjective, et l'engloutissait dans la substantialité de l'idée [1]. La pointe extrême de la subjectivité

1. Mon défunt collègue, le Pr. Solger qui, sans doute, a repris l'expression d'ironie proposée par M. Fr. v. Schlegel dans une période précédente de sa carrière littéraire et élevée par lui à ce degré suprême de la subjectivité s'affirmant comme suprême, lui a pourtant donné un sens plus favorable, éloigné d'une telle définition. Sa conception philosophique saisit et maintient dans ce mot surtout le côté qui est proprement dialectique et l'impulsion motrice des considérations spéculatives. Mais je ne peux pas trouver cela tout à fait clair, ni d'accord avec les concepts qu'il développe dans son dernier travail très substantiel, une critique complète des leçons de Aug. Guillaume de Schlegel sur l'art dramatique et la littérature (*Wiener Jahrbuch*, VII, p. 90 et suiv.). « La vraie ironie », dit Solger (p. 92) « part du point de vue que l'homme, aussi longtemps qu'il vit dans ce monde, ne peut remplir sa destinée, même au sens le plus haut du terme, que dans ce monde-ci ; tout ce par quoi nous nous figurons dépasser des buts finis n'est que vaine et vide imagination. Pour notre action, même ce qui est souverain n'existe que dans une forme limitée et finie. » Cela, correctement compris, est platonicien et très vrai contre le vain effort, ci-dessus mentionné dans l'infini abstrait. Mais le fait que le bien suprême est toujours dans une forme définie et déterminée, comme la moralité objective (et celle-ci est essentiellement comme réalité et action), cela est très différent de dire qu'il soit un but défini. La détermination, la forme du fini, n'enlève au contenu, à la moralité objective rien de la substantialité ou de l'infini qu'elle a en elle. On lit plus loin : « C'est précisément pourquoi celui-ci (le souverain Bien), est en nous aussi négatif que la partie la plus négligeable de nous et il disparaît nécessairement avec nous et notre sensibilité négative, car en vérité il n'existe qu'en Dieu, et dans ce déclin il se révèle comme quelque chose de divin à quoi nous n'aurions pas part s'il n'y avait pas une présence immédiate de ce divin qui se manifeste justement dans cette disparition de notre réalité. Mais l'atmosphère dans laquelle ce divin illumine les situations humaines elles-mêmes est l'ironie tragique. » Le choix arbitraire du mot d'ironie importe peu. Mais il y a là-dedans ceci d'obscur que c'est ce qui est souverain qui disparaît avec notre néant et que seulement dans la disparition de notre réalité se révèle le Dieu ainsi qu'il est dit d'ailleurs à la page 91 :

se donnant comme terme suprême, que nous avons encore à envisager, ne peut être que ceci : se connaître comme ce qui conclut et décide sur la vérité, le droit et le devoir, situation qui existait virtuellement en soi dans les formes précédentes. Elle consiste donc en ceci : connaître sans doute l'objectivité morale, mais au lieu de s'enfoncer dans ce qu'elle a de sérieux et d'agir en la prenant pour principe, en s'oubliant et en renonçant à soi, la tenir au contraire à distance de soi dans son rapport avec elle et se connaître comme ce qui veut et décide ceci ou cela, mais peut aussi décider tout autrement. Vous admettez une loi en fait et honnêtement, comme existant en soi et pour soi, je suis moi aussi au niveau et dans le cadre de cette loi, mais je suis encore plus loin, je la déborde et je peux la faire telle

« Nous voyons les héros se tromper dans ce qu'il y a de plus noble et de plus beau dans leur âme et leurs sentiments non seulement quant à leur succès, mais aussi quant à leur source et leur valeur, oui, nous nous élevons même à la chute du meilleur. » La chute tragique de figures hautement morales (car la chute de pures canailles ou de criminels, qu'on a exaltés comme le héros d'une tragédie moderne, *La Faute*, a un intérêt policier mais non pour l'art vrai dont il est question ici), ne peut intéresser, élever et réconcilier avec soi-même que si ces figures apparaissent les unes en face des autres opposées à des puissances morales différentes également justifiées qui entrent en collision par malheur et sont par cette opposition à quelque chose de moral une faute. Cette situation fait ressortir le droit et l'injure de chacun et du même coup la vraie idée morale purifiée et triomphant de sa partialité et donc réconciliée en nous ; ce n'est donc pas le plus élevé en nous qui s'écroule et nous nous élevons non pas dans la chute du meilleur, mais dans le triomphe du vrai. C'est le véritable intérêt purement moral de la tragédie antique (cette détermination souffre une nouvelle modification dans le drame romantique), je l'ai montré dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (p. 404). Mais l'Idée morale objective soustraite à l'accident malheureux de la collision et à la chute des individus engagés dans ce malheur, est réelle et présente dans le monde moral objectif. Faire que ce bien suprême ne se présente pas comme négatif dans sa réalité, c'est ce que recherche et produit l'existence morale objective et réelle, l'État et ce que la conscience de soi-même possède, contemple et connaît en lui, et que la connaissance intellectuelle conçoit.

ou telle. Ce n'est pas la chose qui est au premier rang mais moi : je suis le maître souverain et de la loi et de la chose, dont je joue à mon gré et dans cet état de conscience ironique dans lequel je laisse s'abîmer le plus élevé, je ne jouis que de moi. Cet aspect n'est pas simplement la vanité de tout contenu moral du droit, du devoir et des lois (le mal et même le mal universel en lui-même), il y ajoute la forme de la vanité subjective, qui est de se connaître soi-même comme cette vanité de tout contenu et dans ce savoir de prendre conscience de soi comme absolu,

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (p. 605 sa.), dont tout le chapitre « das Gewissen » peut être comparé aussi quant au passage à un degré plus élevé (d'ailleurs autrement défini), j'ai traité une série de questions analogues : jusqu'à quel point cette complaisance en soi absolue n'est pas une idolâtrie isolée de soi ; peut-elle former aussi quelque chose comme une communauté dont le lien et la substance sont la sécurité réciproque dans la bonne conscience, les bonnes intentions, la joie de la pureté mutuelle, mais surtout la volupté splendide de cette connaissance et de cette expression de soi-même que l'on cultive et que l'on maintient — est-ce que les belles âmes (comme on les appelle), la noble subjectivité s'éteignant elle-même dans la vanité de toute objectivité et aussi dans l'irréalité de soi, et encore d'autres manifestations sont des manières d'être parentes du degré que nous étudions ?

PASSAGE DE LA MORALITÉ SUBJECTIVE A LA MORALITÉ OBJECTIVE

141

Le Bien, qui est la substance universelle de la liberté, mais sous une forme encore abstraite, appelle des déterminations et un principe de ces déterminations qui lui soit identique, tandis que, réciproquement, la conscience morale, qui est principe de détermination, mais seulement abstrait, appelle l'universalité et l'objectivité. Ces deux termes, élevés chacun pour soi à la totalité, se révèlent comme indéfinis et devant être déterminés. Mais l'intégration de ces deux totalités relatives dans l'identité absolue est déjà accomplie en soi lorsque, justement, la certitude subjective de soi, s'évanouissant dans la vanité, est devenue identique à l'universalité abstraite du bien. L'identité, concrète maintenant, du bien et de la volonté subjective, leur vérité, c'est la moralité objective.

R : C'est la logique qui fait comprendre le détail d'un tel passage. Disons seulement ici que la nature du limité et du fini (tels que sont le Bien abstrait, seulement virtuel, et la subjectivité abstraite, seulement virtuellement bonne) a en elle-même son opposé : pour le Bien sa manifestation réelle et en acte, pour la subjectivité, qui est l'élément de manifestation réelle en acte de la morale, le Bien, mais que, comme unilatéraux, ils ne sont pas encore explicitement posés comme ce qu'ils sont en soi. Ils atteignent cette position dans leur négativité, c'est-à-dire dans le fait que, chacun avec sa partialité qui est de ne pas devoir avoir en lui ce qui y est en soi (le Bien sans la subjectivité

et la détermination, d'une part, et le déterminant ou la subjectivité sans l'existence en soi, d'autre part) se constitue en totalité pour soi, se supprime et se rabaisse à être un moment du concept qui se manifeste comme leur unité. Le concept, précisément, reçoit sa réalité de la position des moments, et est donc maintenant comme idée — c'est-à-dire comme concept qui a développé ses déterminations jusqu'à la réalité et qui est en même temps, comme leur identité, leur essence existant en soi. L'existence de la liberté qui était immédiate comme Droit, s'est déterminée dans la réflexion de la conscience de soi, comme le Bien ; le troisième terme, introduit ici dans son devenir comme la vérité de ce Bien et de sa subjectivité, est aussi bien la vérité de celle-ci que du Droit. Le monde moral objectif est une disposition subjective de la sensibilité, mais pour le Droit existant en soi. On ne peut admettre que cette Idée est la vérité du concept de liberté à titre de supposition fondée sur le sentiment ou sur quoi que ce soit d'autre, mais cela ne peut être que prouvé dans la Philosophie. La déduction consiste simplement en ceci que le droit et la conscience morale réfléchie, en eux-mêmes, montrent qu'ils ont leur résultat dans cette Idée. Ceux qui croient pouvoir se passer de la démonstration et de la déduction en Philosophie montrent qu'ils sont encore loin de la moindre idée de ce qu'est la Philosophie et peuvent bien par ailleurs discourir, mais n'ont aucun droit de participer à un discours philosophique, eux qui veulent discourir sans concept.

TROISIÈME PARTIE

La moralité objective

142

La moralité objective est l'Idée de la liberté en tant que bien vivant, qui a son savoir et son vouloir dans la conscience de soi, et qui a sa réalité par l'action de cette conscience. Cette action a son fondement en soi et pour soi, et son but moteur dans l'existence morale objective. C'est le concept de liberté qui est devenu monde réel et a pris la nature de la conscience de soi.

143

Comme cette unité du concept de la volonté et de son existence dans la volonté particulière est un savoir, la conscience des moments distincts de l'Idée est présente, mais de telle manière que, maintenant, chacun de ces moments est lui-même la totalité de l'Idée et a l'Idée pour contenu et pour base.

144

α) Le contenu objectif de la moralité qui se substitue au bien abstrait est, à travers la subjectivité

comme forme infinie, la substance concrète. Elle pose donc en elle-même des différences qui, ainsi sont déterminées en même temps par le concept et par lesquelles la réalité morale objective obtient un contenu fixe, nécessaire pour soi, et qui plane au-dessus de l'opinion et du bon-vouloir subjectifs. C'est le maintien des lois et des institutions existant en soi et pour soi.

145

Comme la moralité objective est le système de ces déterminations de l'Idée, elle est douée d'un caractère rationnel. De cette manière, elle est la liberté ou bien la volonté existant en soi et pour soi, elle apparaît comme la réalité objective, cercle de nécessité, dont les moments sont les puissances morales qui régissent la vie des individus, et qui ont leur manifestation, leur forme et leur réalité phénoménales, dans ces individus comme dans leurs accidents.

146

β) La substance dans cette conscience de soi réelle qui est la sienne se connaît et devient donc objet de ce savoir. Pour le sujet, la substance morale, ses lois et ses agents ont, comme objets, la propriété d'exister en donnant à ce mot le sens plein d'existence indépendante, ils sont une autorité et une puissance absolue infiniment plus ferme que la puissance et l'être de la nature.

R : Le soleil, la lune, les montagnes et les fleuves et, en général, les objets naturels qui nous entourent ont, pour la conscience, non seulement l'autorité d'être en général, mais encore d'avoir une nature

particulière qu'elle reconnaît, car elle se conforme à cette nature dans sa conduite envers ces objets et dans l'usage qu'elle en fait. L'autorité des lois morales est infiniment plus haute, car les choses de la nature ne présentent un caractère rationnel que d'une manière extérieure et isolée, et cachent ce caractère sous l'apparence de la contingence.

147

D'autre part, ces lois et ces institutions ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, mais elles reçoivent de lui le témoignage de leur spiritualité en tant qu'elles sont sa propre essence. Il y a sa fierté, et il vit en elles comme dans un élément inséparable de lui. C'est une relation immédiate et plus identique encore que la confiance et la foi.

R : La confiance et la foi appartiennent à la réflexion commençante et supposent représentation et distinction. Ainsi, c'est quelque chose de différent d'être un païen et de croire à la religion païenne. Cette relation, ou plutôt cette identité sans relation dans laquelle l'entité morale objective est la vie réelle de la conscience de soi, peut néanmoins devenir une relation de croyance et de conviction et ultérieurement la réflexion peut produire une justification par des motifs, qui peut commencer à partir de buts particuliers quelconques d'intérêts et de calculs, de craintes et d'espérances ou de conditions historiques. La connaissance adéquate correspondante appartient à la pensée conceptuelle.

148

Pour l'individu qui se distingue d'elles comme subjectif et indéterminé en soi, ou déterminé particuliè-

rement, qui les voit donc comme sa substance, ces valeurs sont, en tant que déterminations substantielles, des devoirs obligatoires pour sa volonté.

R : La théorie éthique des devoirs, telle qu'elle est objectivement, ne doit pas être réduite au principe vide de la moralité subjective, lequel, au contraire, ne détermine rien (§ 134). Elle est donc le développement systématique du domaine de la nécessité morale objective qu'on va trouver dans cette troisième partie. La différence formelle entre cet exposé et une théorie des devoirs consiste simplement en ceci que, dans ce qui va suivre, les déterminations morales sont données comme des relations nécessaires, et qu'on s'en tient là sans ajouter à chacune d'elles cet appendice : « Ainsi cette détermination est un devoir pour l'homme. » Une théorie des devoirs qui n'est pas une science philosophique prend sa matière dans les relations données dans l'expérience et montre leurs rapports à des conceptions propres, à des principes et à des idées, des buts, des instincts, des sentiments courants, et elle peut ajouter encore comme motifs, les répercussions de chaque devoir, sur les autres rapports moraux et aussi relativement au bien-être et à l'opinion. Mais une théorie cohérente et immanente des devoirs ne peut être que le développement des relations qui résultent nécessairement de l'idée de liberté et existent par suite réellement dans l'État, dans toute leur étendue.

149

Le devoir, en liant la volonté, peut apparaître comme une limitation de la subjectivité indéterminée ou de la liberté abstraite, limitation des instincts naturels aussi bien que de la volonté morale subjective qui veut déterminer par son libre-arbitre son bien indéterminé.

Mais l'individu trouve en réalité dans le devoir une double libération : d'une part, il se libère de la dépendance qui résulte des instincts naturels, aussi bien que de l'oppression où il se trouve comme subjectivité particulière soumise à la réflexion morale du devoir-être et du possible ; d'autre part, il se libère de la subjectivité indéfinie qui n'arrive pas à l'existence ni à la détermination objective de l'action et qui reste enfermée en soi, comme de l'inactuel. Dans le devoir, l'individu se libère et atteint la liberté substantielle.

150

Le contenu moral objectif, en tant qu'il se réfléchit dans le caractère individuel déterminé par la nature, comme tel, est la vertu, laquelle dans la mesure où elle ne montre rien d'autre que l'adaptation de l'individu au devoir de la condition où il se trouve, est la probité.

R : Dans une vie collective morale, il est facile de dire ce que l'homme doit faire, quels sont les devoirs qu'il doit remplir pour être vertueux. Il n'a rien d'autre à faire que ce qui lui est indiqué, énoncé et connu par sa condition. La probité est l'aspect universel de ce qui peut lui être demandé, d'une part par le droit, d'autre part, par la société. Pour le point de vue moral subjectif, il apparaît facilement comme quelque chose de subordonné, et on devrait exiger plus de soi et des autres. En effet, le désir d'être quelque chose de particulier ne se satisfait pas avec l'universel en et pour soi. Il ne trouve la conscience de la singularité que dans une exception.

Les différents aspects de la probité peuvent être appelés, au même titre, des vertus, parce qu'ils sont tous une propriété de l'individu, quoique, dans la comparaison avec les autres, ces vertus ne soient pas quelque

chose de particulier. Les discours sur la vertu confinent facilement à une déclamation vide, parce qu'on ne parle sous ce nom que de choses abstraites et indéterminées, et aussi parce que de tels discours, avec leurs arguments et leurs exemples, s'appliquent à l'individu en tant que libre-arbitre et préférence subjective. Dans un état moral donné, dont les conditions sont pleinement développées et réalisées, la vertu propre n'a de place et de réalité que dans les circonstances extraordinaires et dans les conflits de ces conditions, dans de vraies collisions, car la réflexion morale subjective peut inventer partout des conflits et se donner le sentiment de quelque chose de particulier et de sacrifices offerts. C'est pourquoi dans les états primitifs de la société et de la vie collective, la forme propre de la vertu apparaît plus souvent parce que, ici, la réalité morale est plus souvent une préférence individuelle et sa réalisation est le fait d'une nature géniale, propre à un individu, comme les Anciens l'ont enseigné, en particulier à propos d'Hercule. Dans les États antiques, aussi, parce que chez eux, la moralité objective ne s'est pas encore épanouie en ce libre système de développement autonome de l'objectivité, ce devait être nécessairement le génie propre aux individus qui compensait ce défaut. La théorie des vertus en tant qu'elle se distingue d'une théorie des devoirs, et qu'elle comprend la particularité du caractère, fondée dans la nature, devient une histoire naturelle de l'esprit.

Comme les vertus sont la moralité objective appliquée à l'être particulier et que, à ce point de vue subjectif, elles sont quelque chose d'indéterminé, l'élément quantitatif du plus et du moins apparaît ici pour le déterminer. Leur étude introduit alors les défauts correspondants ou vices comme chez Aristote, qui déterminait les vertus particulières, d'après son sens judicieux, comme un milieu entre un excès et un défaut.

Le même contenu qui prend la forme de devoir et ensuite de vertu, peut avoir aussi la forme de l'instinct (§ 19, Rem.). Aussi bien les instincts ont le même contenu pour base, mais comme ce contenu dépend alors de la volonté immédiate et de l'impression naturelle, et ne s'est pas encore élevé à la détermination de moralité objective, ce que les instincts ont en commun avec les devoirs et les vertus, c'est seulement l'objet abstrait qui, en tant que dépourvu de déterminations, ne contient pas pour eux, à l'intérieur de soi la limite du bien ou du mal ; ou bien encore, ils sont d'après l'abstraction positive, bons ; d'après l'abstraction négative, mauvais (§ 18).

151

Dans la simple identité avec la réalité des individus, la moralité objective apparaît comme leur conduite générale, comme coutume. L'habitude qu'on en prend est comme une seconde nature qui est posée à la place de la volonté primitive purement naturelle, et qui est l'âme, la signification et la réalité de son existence. C'est l'esprit donné et vivant comme un monde dont la substance est ainsi pour la première fois à titre d'esprit.

152

La substantialité morale atteint de cette manière son droit et ce droit sa validité, car en elle la volonté et la conscience morale propres de l'individu sont disparues en tant qu'elles pourraient exister pour soi et s'opposer à celle-là. Le caractère moral objectif connaît comme son but moteur l'universel, immuable quoique ouvert à la rationalité réelle dans ses déter-

minations, et il reconnaît que sa dignité ainsi que tout ce qui maintient dans l'existence ses buts particuliers, se fonde dans cet universel où il les trouve réellement. La subjectivité est elle-même la forme absolue et la réalité existante de la substance, dont la distinction d'avec le sujet pour lequel elle est un objet, un but, une puissance, est seulement la différence de forme qui disparaît donc immédiatement.

R : La subjectivité qui constitue le terrain de l'existence pour le concept de liberté (§ 106) et qui, dans le point de vue moral abstrait, est encore dans la distinction de son concept, est dans le domaine de la morale objective l'existence adéquate à ce concept.

153

Le droit des individus à une destination subjective à la liberté est satisfait lorsqu'ils appartiennent à une réalité morale objective ; en effet, la certitude de leur liberté a sa vérité dans une telle objectivité et ils possèdent réellement dans la réalité morale leur essence propre, leur universalité intime (§ 147).

R : A un père qui interrogeait sur la meilleure manière d'élever moralement son fils, un pythagoricien donna cette réponse (qu'on met aussi dans la bouche d'autres philosophes) : « Fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes. »

154

Le droit des individus à leur particularité est également contenu dans la substantialité morale, puisque la particularité est la modalité extérieure phénoménale, dans laquelle la réalité morale existe.

155

Dans cette identité de la volonté universelle et particulière, devoir et droit coïncident et, sur le plan moral objectif, l'homme a des devoirs dans la mesure où il a des droits, et des droits dans la mesure où il a des devoirs. Dans le droit abstrait, j'ai un droit et un autre a un devoir correspondant ; dans la moralité subjective, le droit de ma conscience et de ma volonté propres et celui de mon bonheur sont identiques au devoir, et objectifs seulement à titre de devoir-être.

156

La substance morale, comme contenant la conscience réfléchie de soi unie à son concept, est l'esprit réel d'une famille et d'un peuple.

157

Le concept de cette idée n'est l'Esprit comme quelque chose de réel et de conscient de soi, que s'il est l'objectivation de soi-même, le mouvement qui parcourt la forme de ses différents moments. Il est :

a) L'esprit moral objectif immédiat ou naturel : la famille. Cette substantialité s'évanouit dans la perte de son unité, dans la division et dans le point de vue du relatif, elle devient alors,

b) société civile, association de membres qui sont des individus indépendants dans une universalité formelle, au moyen des besoins, par la constitution juridique comme instrument de sécurité de la personne et de la

propriété et par une réglementation extérieure pour les besoins particuliers et collectifs. Cet État extérieur se ramène et se rassemble dans

c) la constitution de l'État, qui est la fin et la réalité en acte de la substance universelle, et de la vie publique qui s'y consacre.

PREMIÈRE SECTION

LA FAMILLE

158

En tant que substantialité immédiate de l'esprit, la famille se détermine par son unité sentie, par l'amour, de sorte que la disposition d'esprit correspondante est la conscience d'avoir son individualité dans cette unité qui est l'essence en soi et pour soi, et de n'exister en elle que comme membre et non pas comme personne pour soi.

159

Le droit qui appartient à l'individu en vertu de l'unité familiale et qui est d'abord sa vie dans cette unité, ne prend la forme d'un droit comme moment abstrait de l'individualité définie, que quand la famille entre en décomposition et que ceux qui doivent être des membres deviennent psychologiquement et réellement des personnes indépendantes. Ce qu'ils apportaient dans la famille et qui n'était qu'un moment constitutif

du tout, ils le reçoivent maintenant dans l'isolement, c'est-à-dire seulement selon des aspects extérieurs (fortune, alimentation, frais d'éducation, etc.).

160

La famille s'accomplit dans trois aspects :

a) dans la forme de son concept immédiat, comme mariage ;

b) dans l'existence extérieure : propriété et biens de la famille et soins correspondants ;

c) dans l'éducation des enfants et la dissolution de la famille.

A. LE MARIAGE

161

Le mariage, comme fait moral immédiat, contient en premier lieu l'élément de la vie naturelle, et même en tant que fait substantiel, il contient la vie dans sa totalité, c'est-à-dire comme réalité de l'espèce et de sa propagation (cf. *Encycl.*, § § 167 et 288). Mais en second lieu, dans la conscience de soi, l'unité des sexes naturels qui n'est qu'intérieure à soi ou existante en soi et qui, par suite, dans son existence n'est qu'unité extérieure, se transforme en une unité spirituelle, un amour conscient.

162

Il se peut que le point de départ subjectif du mariage soit plutôt l'inclination particulière des deux personnes qui entrent dans cette relation, ou que ce soit plutôt la prévoyance et les arrangements des parents, etc., mais le point de départ objectif est le consentement libre des personnes et plus précisément, le consentement à constituer une personne, à abandonner leur personnalité naturelle et individuelle dans cette unité, ce qui, de ce point de vue naturel, est une limitation, mais précisément parce qu'ils y gagnent leur conscience de soi substantielle, est aussi leur libération.

R : C'est la destinée objective, aussi bien que le devoir moral, d'entrer dans l'état de mariage. La nature du point de départ, est essentiellement contingente et dépend en particulier de la culture de la réflexion. Il y a ici deux extrêmes : l'un, c'est que les arrangements des parents bien intentionnés soient le commencement et que l'inclination naisse chez les personnes destinées à l'union réciproque de l'amour, du fait qu'elles prennent conscience d'y être destinées. L'autre extrême est que l'inclination apparaisse d'abord chez les personnes en tant qu'infiniment particularisées.

Le premier extrême, et en général, la méthode où la décision est au point de départ du mariage et a l'inclination pour suite et qui réunit les deux dans l'état réel de mariage, peuvent être considérés comme la méthode la plus conforme à la morale objective.

Dans l'autre extrême, c'est la singularité infinie qui fait valoir ses prétentions et qui est en accord avec le principe subjectif du monde moderne (cf. § 124).

Dans les drames modernes et autres représentations artistiques où l'amour fait l'intérêt principal, se ren-

contre un élément de froideur foncière qu'on déguise sous l'ardeur des passions qu'on exhibe, grâce à la contingence totale qu'elles comportent. En effet, on représente comme reposant sur elles tout l'intérêt. Et alors il peut bien se faire qu'il soit infini par rapport à elles sans l'être du tout en soi.

163

L'élément moral objectif du mariage consiste dans la conscience de cette unité comme but substantiel, par suite dans l'amour, la confiance et la communauté de toute l'existence individuelle. Dans cet état psychologique et réel, l'instinct naturel est réduit à la modalité d'un élément de la nature qui est destiné à s'éteindre au moment même de sa satisfaction, et le lien spirituel est élevé à son rang légitime de principe substantiel, c'est-à-dire à ce qui s'élève au-dessus du hasard des passions et des goûts particuliers passagers et qui est en soi indissoluble.

R : On a remarqué plus haut (§ 75) que le mariage n'est pas la relation d'un contrat portant sur sa base substantielle. Il est au contraire l'acte de sortir du point de vue du contrat, qui est celui de la personne autonome dans son individualité pour le dépasser.

L'identification des personnalités, qui fait de la famille une seule personne dont les membres sont les accidents (la substance est essentiellement la relation à eux-mêmes d'accidents, *Encycl.*, § 98), est l'esprit moral objectif.

Si on considère celui-ci pour soi, débarrassé de la diversité extérieure de ses apparences qu'il reçoit dans son existence, c'est-à-dire à travers les individus et les intérêts définis de différentes manières au cours du temps, il se dégage alors comme une forme concrète

pour la représentation, comme par exemple, les Pénates et il est honoré et donne le caractère religieux de la famille et du mariage, devient objet de piété pour leurs membres. C'est encore une abstraction de séparer le divin et le substantiel de son existence et, de même, de séparer la sensation de la conscience de l'unité spirituelle ; c'est le type de ce qu'on appelle faussement l'amour platonique. Cette séparation se rattache à la conception monacale qui fait, de l'élément de la vie naturelle, la négation absolue, négation qui, précisément à cause de cette séparation, reçoit pour elle-même une importance infinie.

164

De même que la stipulation dans le contrat contient déjà pour soi de véritables transferts de propriétés (§ 79), de même, la déclaration solennelle du consentement au lien moral du mariage est la reconnaissance correspondante par la famille et la commune (l'intervention de l'Église dans cette affaire est une détermination ultérieure à ne pas développer ici) constitue la conclusion formelle et la réalité effective du mariage. Par suite, cette liaison n'est constituée comme morale que par cette cérémonie préalable, comme accomplissement substantiel par un signe, le langage, qui est la forme d'existence la plus spirituelle de l'esprit (§ 78). Ainsi, l'élément sensible qui appartient à la vie naturelle est posé dans son aspect moral comme une suite et un accident, appartenant à l'existence extérieure de l'union morale, laquelle ne peut être accomplie complètement que dans l'amour et l'assistance réciproque.

R : Quand on demande ce qu'on doit considérer comme le but principal du mariage, pour en tirer des clauses légales, ou un principe de jugement, on entend

par but principal celui des aspects particuliers de sa réalité, qui doit être pris comme essentiel, de préférence aux autres. Mais aucun, pris pour soi, ne constitue toute l'étendue de son contenu, de la réalité morale, et l'un ou l'autre aspect de son existence peut manquer sans que soit atteinte l'essence du mariage.

Si la conclusion du mariage en tant que telle, la solennité par laquelle l'essence de cette union comme réalité morale au-dessus du hasard, de la sensation et de l'inclination particulière est exprimée et enregistrée, sont considérées comme formalités extérieures et comme de simples obligations civiles, cet acte n'a plus d'autre fonction que d'édifier et de donner la garantie à une certaine situation civile. Ou bien il serait un acte d'arbitraire positif d'une réglementation civile ou ecclésiastique, non seulement indifférent à la nature du mariage, mais encore si le sentiment accordait une valeur à cette conclusion formelle à cause du règlement et en faisait une condition préalable de l'abandon réciproque, capable d'altérer le sentiment de l'amour et de s'opposer comme quelque chose d'extérieur à l'intimité de cette union. Une telle opinion qui a la prétention de fournir la plus haute idée de la liberté, de l'intériorité et de l'accomplissement de l'amour, ne fait que nier ce qu'il y a de moral dans l'amour, l'inhibition supérieure et la subordination du simple instinct naturel, qui existent déjà dans la nature sous forme de pudeur et sont élevées par la conscience proprement spirituelle au niveau de la chasteté et de l'honnêteté.

De plus, par cette conception, on élimine la destination morale qui fait que la conscience doit sortir de la nature et de la subjectivité pour s'unir à la pensée du substantiel. Ainsi, au lieu de se réserver la contingence et l'arbitraire de l'inclination sensible, la conscience enlève le pouvoir d'engager à l'arbitraire et le rend à la substance, en s'engageant devant les Pénates. Elle

réduit l'élément sensible à être un simple moment subordonné aux conditions de vérité et de moralité de la conduite, et à la reconnaissance de l'union comme morale. L'impudeur et l'entendement qui la soutient ne comprennent pas la nature spéculative de la conduite substantielle. Mais le sentiment moral non corrompu et les législations des peuples chrétiens répondent à cette nature.

165

Les caractères naturels des deux sexes reçoivent de leur rationalité une signification intellectuelle et morale. Cette signification est définie par les aspects différents dans lesquels la substance morale, en tant que concept, se divise en soi pour obtenir, à partir de cette différence, sa vie comme unité concrète.

166

L'un est alors le spirituel comme ce qui se divise en autonomie personnelle pour soi et en conscience et vouloir de l'universalité libre. C'est la conscience de soi de la pensée qui conçoit et le vouloir du but final objectif. L'autre, c'est le spirituel qui se conserve dans l'unité, comme vouloir et conscience de substantiel, sous la forme de l'individualité concrète et de la sensibilité. Le premier est le pouvoir et l'activité, dirigés vers l'extérieur ; le second est le passif et le subjectif. L'homme a donc sa vie substantielle réelle dans l'État, dans la science, etc., et encore dans le combat et le travail aux prises avec le monde extérieur et avec soi-même, de sorte qu'il ne conquiert l'unité substantielle qu'au-delà de sa division intérieure. Il en a l'intuition

immobile et le sentiment subjectif correspondant de moralité objective dans la famille, où la femme trouve sa destinée substantielle dont la piété familiale exprime les dispositions morales.

R : Ainsi, dans une de ses plus sublimes représentations, *l'Antigone* de Sophocle, la piété est exprimée avant tout comme la loi de la femme. C'est la loi de substantialité subjective sensible, de l'intériorité qui n'atteint pas encore sa pleine réalisation, la loi des dieux anciens, des dieux souterrains, l'image d'une loi éternelle dont personne ne sait depuis quand elle est apparue, et représentée en opposition avec la loi manifeste, celle de l'État. Cette opposition est l'opposition morale suprême et par conséquent la plus hautement tragique. En elle féminité et virilité sont individualisées (cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp. 383 et 417).

167

Le mariage est essentiellement monogamie parce que c'est la personnalité, l'individualité exclusive immédiate qui se place dans cet état et s'y donne. La vérité et l'intériorité de cette union (formes subjectives de la substantialité) ne peuvent venir que du don réciproque et indivis de cette personnalité. Celle-ci n'obtient son droit légitime d'être consciente de soi en autrui que si autrui est dans cette identité en tant que personne, c'est-à-dire en tant qu'individualité indivisible.

R : Le mariage, et essentiellement la monogamie, est un des principes absolus sur lesquels repose la moralité d'une collectivité. C'est pourquoi l'institution du mariage est représentée comme un des moments de la fondation des États par les dieux ou les héros.

168

Puisque c'est cette personnalité propre infinie des deux sexes dont l'abandon libre réciproque produit le mariage, celui-ci ne doit pas être conclu à l'intérieur du cercle où l'identité est naturelle et où les individus sont familiers les uns aux autres dans toute leur particularité, et n'ont pas de personnalité propre à eux-mêmes. Il doit avoir lieu entre des familles séparées et des personnalités originairement diverses. Le mariage entre parents est donc opposé au principe d'après lequel le mariage est une action morale libre, et non pas une union immédiate d'individus naturels et de leurs instincts. Du même coup, il est opposé à la sensibilité vraiment naturelle.

R : On fonde parfois le mariage, non pas dans le droit naturel, mais sur l'instinct sexuel naturel et on le considère comme un contrat arbitraire, ou bien on donne pour la monogamie, des arguments extérieurs fondés sur une situation physique, comme le nombre des hommes et des femmes et en faveur de l'interdiction du mariage entre consanguins, on ne propose que des sentiments obscurs. A la source de tout cela, il y a la conception courante d'un état de nature, du caractère naturel du droit, et en général l'absence d'un concept de la raison et de la liberté.

169

La famille en tant que personne a sa réalité extérieure dans une propriété où elle a l'existence de sa personnalité substantielle si cette propriété est une fortune.

B. LA FORTUNE DE LA FAMILLE

170

Non seulement la famille est capable de propriété, mais, pour elle, en tant qu'elle est une personne universelle et durable, la possession permanente et sûre d'une fortune apparaît comme un besoin et une condition. L'élément arbitraire du besoin particulier de l'individu et de la convoitise du désir dans la propriété abstraite, se transforme ici en prévoyance et en acquisition pour un être collectif, donc, en quelque chose d'objectivement moral.

R : Dans les légendes de fondations d'États ou au moins, de sociétés, l'introduction de la propriété apparaît liée à l'introduction du mariage. Quant à la composition de cette fortune et à la vraie manière de la maintenir, ce sont des questions qui appartiennent à la sphère de la société civile.

171

La famille, en tant que personne juridique, sera représentée en face des autres par l'homme, qui est son chef. Il a en outre, pour attributions privilégiées le gain extérieur, la prévision des besoins, ainsi que la disposition et l'administration de la fortune familiale. Celle-ci est propriété collective et aucun membre de la famille n'a une propriété particulière, mais chacun a un droit sur la propriété collective. Ce droit et ces attributions appartenant au chef de famille peuvent entrer

en conflit, car ce qu'il y a d'encore immédiat dans les dispositions morales de la famille (§ 158) laisse place à la particularité et à la contingence.

172

Par le mariage se constitue une nouvelle famille qui est quelque chose d'indépendant pour soi, en face des clans ou des maisons dont elle est sortie. L'union à ceux-ci a pour base la parenté naturelle du sang, tandis que la nouvelle famille a pour base la réalité morale objective de l'amour. La propriété d'un individu est en rapport essentiel avec sa situation conjugale et seulement en rapport lointain avec sa maison ou son clan.

R : Les contrats de mariage, lorsqu'ils contiennent une limitation de la communauté de biens des époux et prévoient le maintien d'un certain droit pour la femme, ont pour signification d'être des précautions dirigées contre le cas de rupture du mariage, par la mort naturelle, la séparation, etc. Ce sont des tentatives pour garantir dans de tels cas, aux différents membres, leur part de la communauté.

C. L'ÉDUCATION DES ENFANTS ET LA DISSOLUTION DE LA FAMILLE

173

Dans les enfants, l'unité du mariage, qui en tant que substantiel est intériorité et sentiment, mais, en tant qu'existence, est séparée en deux sujets, devient aussi

une existence pour soi et un objet en tant qu'unité. Les parents aiment les enfants comme leur amour, comme leur être substantiel. Au point de vue naturel, l'existence immédiate de la personne des parents devient ici un résultat, enchaînement qui se poursuit dans le progrès infini des générations qui se reproduisent et se supposent. C'est la manière dont la simplicité spirituelle des Pénates manifeste son existence comme espèce dans la nature finie.

174

Les enfants ont le droit d'être nourris et élevés sur la fortune collective de la famille. Le droit des parents aux services des enfants se fonde sur l'intérêt collectif de l'entretien de la famille en général et se limite à cela. De la même manière, le droit des parents sur le libre-arbitre des enfants est déterminé par le but de les maintenir dans la discipline et de les élever. Le but des punitions n'est pas la justice comme telle, il est de nature subjective, appartenant à la moralité abstraite, c'est l'intimidation d'une liberté encore enveloppée dans la nature, et elles tendent à dégager ce qu'il y a dans la conscience des enfants et dans leur volonté.

175

Les enfants sont en soi des êtres libres et leur vie est l'existence immédiate de cette liberté seulement. Ils n'appartiennent donc ni à d'autres, ni aux parents comme des choses appartiennent à leur propriétaire. Leur éducation a une double destination positive, au point de vue de la famille : d'abord la moralité objective est introduite en eux sous forme d'impression immédiate

et sans opposition, l'âme vit la première partie de sa vie dans ce sentiment, dans l'amour, la confiance et l'obéissance comme base de la vie morale. Ensuite, elle a la destination négative, au même point de vue, d'élever les enfants, de la nature immédiate où ils se trouvent primitivement à l'indépendance et à la personnalité libre et par suite, à la capacité de sortir de l'unité naturelle de la famille.

R : La situation d'esclaves des enfants est une des institutions qui entache le plus la législation romaine. Et cette déviation de la moralité objective dans la vie la plus intérieure et la plus tendre est un des éléments les plus importants pour comprendre le caractère des Romains dans l'histoire universelle et leur penchant au formalisme juridique.

La nécessité d'être élevé existe chez les enfants comme le sentiment qui leur est propre de ne pas être satisfaits d'être ce qu'ils sont. C'est la tendance à appartenir au monde des grandes personnes qu'ils devinent supérieur, le désir de devenir grands. La pédagogie du jeu traite l'élément puéril comme quelque chose de valable en soi, le présente aux enfants comme tel, et rabaisse pour eux ce qui est sérieux, et elle-même à une forme puérile peu considérée par les enfants. En les représentant comme achevés dans l'état d'inachèvement où ils se sentent, en s'efforçant ainsi de les rendre contents, elle trouble et elle altère leur vrai besoin spontané qui est bien meilleur. Elle a pour effet le détachement des réalités substantielles, du monde spirituel et d'abord le mépris des hommes, qui se sont présentés eux-mêmes comme puérils et méprisables aux enfants, et enfin, la vanité et la confiance des enfants pleins du sentiment de leur distinction propre.

176

Comme le mariage est seulement la première forme immédiate de l'idée morale objective, il a sa réalité objective dans l'intimité de la conscience et du sentiment subjectifs, et là apparaît le premier caractère contingent de son existence. De même que ne peut pas se produire une contrainte pour entrer dans le mariage, de même il n'y a pas de lien de droit positif qui puisse maintenir réunis des sujets quand apparaissent des sentiments et des actions opposés et hostiles entre eux. Néanmoins, l'autorité morale d'un tiers est requise, qui maintient le droit du mariage, de la substantialité morale contre la simple vraisemblance de tels sentiments et contre les hasards d'une simple impression temporaire. Elle distingue ces situations de la totale aliénation réciproque et elle doit constater celle-ci pour prononcer dans ce cas seulement la rupture du mariage.

177

La dissolution morale de la famille résulte du fait que les enfants, élevés à la personnalité libre, sont reconnus à leur majorité comme des personnes juridiques et deviennent capables, d'une part, d'avoir librement leur propriété particulière, d'autre part de fonder une famille, les fils comme chefs, et les filles comme épouses. C'est dans cette nouvelle famille qu'ils ont alors leur destinée substantielle et en face de celle-ci ; l'ancienne famille recule au rang d'origine et de point de départ et, à plus forte raison, le lien abstrait de la souche perd toute valeur juridique.

178

La dissolution naturelle de la famille par la mort des parents, en particulier du père, a pour suite, au point de vue de la fortune, l'héritage. C'est essentiellement l'entrée en possession particulière d'une fortune collective en soi, entrée en possession qui, selon les différents degrés de parenté et dans l'état de dispersion de la société civile qui sépare familles et personnes, est d'autant plus indéterminée que le sentiment de l'unité se perd et que chaque mariage signifie l'abandon de la situation familiale précédente et la fondation d'une nouvelle famille autonome.

R : On néglige la nature de la réalité familiale lorsqu'on s'imagine que la cause de l'héritage est cette circonstance que, par suite de la mort, la fortune devient un bien vacant et que, en tant que tel, elle revient à celui qui le premier en prend possession. Comme cette prise de possession est opérée le plus souvent par les parents qui sont l'entourage habituel, ce hasard régulier aurait été érigé en règle par les lois positives en vue de l'ordre.

179

Cette dispersion fait naître la liberté pour la volonté individuelle, ou bien d'employer sa fortune plutôt selon son bon plaisir, ses opinions et ses buts individuels, ou bien aussi de considérer un cercle d'amis ou de connaissances comme lui tenant lieu de famille et d'en faire, dans un testament, une déclaration qui a l'héritage pour suite juridique.

R : La formation d'un tel cercle avec le droit de la

volonté à une telle disposition de sa fortune, entraîne en particulier, si elle implique la considération d'un testament, tellement de contingence, d'arbitraire, de calculs égoïstes, etc., que l'élément moral objectif devient très vague. La reconnaissance d'une telle capacité du libre-arbitre à tester peut devenir facilement une violation des relations morales et une occasion de tentatives et de subordinations méprisables. Les soi-disant bienfaits et donations pour le cas de mort — où d'ailleurs la propriété cesse en tout état de cause d'être mienne — donnent à l'arbitraire et à la perfidie domestique une occasion et un prétexte à édicter des conditions qui n'expriment que la vanité et la tracasserie du maître.

180

Le principe que les membres de la famille deviennent des personnes juridiques indépendantes (§ 177) introduit à l'intérieur du cercle de la famille quelque chose de cet arbitraire et de cette séparation dans les successions naturelles. Mais ces facteurs doivent être très limités pour ne pas contredire à la relation fondamentale.

R : La volonté arbitraire directe du défunt ne peut pas être le principe du droit de tester, en particulier si cette volonté s'oppose au droit substantiel de la famille, quoique pourtant celle-ci par amour et respect pour son ancien membre, puisse honorer ce libre-arbitre après sa mort.

Un tel arbitraire ne contient pour soi, rien qui soit plus digne d'être respecté que le droit familial, au contraire. La valeur que peuvent avoir par ailleurs les dispositions de la dernière volonté n'existe que par la reconnaissance arbitraire d'autrui. Une telle validité

ne peut lui être accordée que si la réalité familiale, dans laquelle elle est absorbée, est lointaine et sans effet. Mais que la famille soit impuissante là où elle est réellement donnée, c'est une situation immorale. Et plus s'étend la prépondérance du libre-arbitre sur la famille, plus la moralité s'affaiblit.

Faire de cet arbitraire un principe fondamental de l'héritage à l'intérieur de la famille est une des duretés et un des aspects immoraux qu'on a déjà remarqués dans les lois romaines. Elles disposaient que le fils pouvait même être vendu par le père et que s'il était affranchi par son nouveau maître, il rentrait au pouvoir de son père et, seulement au troisième affranchissement, il sortait véritablement de l'esclavage. Le fils adulte n'était jamais complètement « de jure » ni personne juridique et il ne pouvait posséder que le butin de guerre, « peculium castrense ». Et lorsque, après cette triple vente et l'affranchissement, il sortait du pouvoir paternel, il n'héritait pas avec ceux qui étaient restés dans la servitude familiale, à moins d'une disposition testamentaire. De même la femme (si du moins elle entrait dans la famille comme matrone et non dans une situation servile : « in manum convenirct, in mancipio esset »), n'appartenait pas à la famille qu'elle fondait pour sa part par le mariage et qui véritablement devenait la sienne, mais à celle dont elle était originaire et, par suite, elle était exclue de la succession de ceux qui étaient vraiment les siens, de même que ceux-ci ne pouvaient hériter de la femme ou de la mère. Sans doute, ce qu'il y a d'immoral dans un tel droit fut éludé par suite du sentiment naissant de la rationalité, au cours de la jurisprudence, au moyen de l'expression « bonorum possessio », au lieu d' « hereditas » (la distinction de celle-ci et de la « possessio bonorum » est une des connaissances qui distinguent le juriste savant), ou bien encore on employait

la fiction d'inscrire une « filia » comme un « filius ». Mais comme on l'a déjà vu (§ 3), c'est une triste nécessité pour le juge de déguiser le raisonnable par quelque astuce pour le mettre à l'abri de lois mauvaises, tout au moins par quelques-unes de leurs suites. L'effrayante instabilité des institutions les plus importantes et une législation désordonnée contre les éruptions du mal qui en résultent sont liées à cette situation. Les suites immorales du droit de l'arbitraire dans les testaments chez les Romains sont bien connues par l'histoire et par les descriptions de Lucien et d'autres. Le mélange de réalité substantielle, de contingence naturelle et d'arbitraire intérieur, est dans la nature même du mariage en tant que moralité immédiate. Mais si on donne l'avantage à l'arbitraire aux dépens du droit, on ouvre une voie légale à la corruption des mœurs ou, mieux encore, les lois ne sont plus que la nécessité de cette corruption et c'est le cas pour la situation servile des enfants et les règles qui s'y rattachent et aussi pour la facilité des divorces chez les Romains, facilité si grande que Cicéron lui-même fit la spéculation de répudier sa femme pour payer ses dettes avec la dot d'une autre ; et pourtant que n'a-t-il pas écrit de beau sur l' « honestum » et le « decorum » dans ses *Offices* et en tant d'autres passages !

L'institution du droit successoral qui consiste à exclure de la succession soit les filles en faveur des garçons, soit les cadets en faveur du fils aîné au moyen de substitutions ou de fidéi-commissions familiales en vue de l'éclat ou du maintien de la famille et, en général, toutes les inégalités dans ce domaine, violent le principe de la liberté de la propriété (§ 62) et reposent sur un arbitraire qui n'a en soi et pour soi aucun droit à être reconnu. Plus précisément, c'est la pensée de maintenir non pas tant cette famille que cette race ou cette maison. Or, ce n'est pas cette maison ou cette

race, mais cette famille en tant que telle, qui est l'idée qui a un tel droit ; et par la liberté de la fortune et l'égalité de l'héritage, l'organisation morale est conservée, puisque les familles sont maintenues bien mieux que par les dispositions contraires.

Dans des institutions comme les institutions romaines, on méconnaît le droit du mariage en général (§ 172) ; celui-ci en effet est la fondation complète d'une famille particulière réelle, et en face de celle-ci, la réalité qu'on appelle famille en général comme la « stirps », la « gens » devient seulement une abstraction de plus en plus lointaine et de plus en plus i réelle avec les nouvelles générations (§ 177). L'amour, élément moral objectif du mariage est, en tant qu'amour, un sentiment pour un être réel et présent, et non pas pour une abstraction. On verra plus loin (§ 356) que l'abstraction conceptuelle est le principe historique de l'Empire romain. Au contraire on verra plus loin (§ 306) que la sphère politique supérieure peut, sans arbitraire, mais en vertu de l'idée de l'État, introduire un droit d'aînesse et instituer une propriété majorale d'acier.

PASSAGE DE LA FAMILLE A LA SOCIÉTÉ CIVILE

181

D'une manière naturelle et essentiellement d'après le principe de la personnalité, la famille se divise en une multitude de familles qui se comportent en général comme des personnes concrètes indépendantes et, par conséquent, sont dans une relation extérieure entre elles. En d'autres termes les moments, liés dans l'unité de la famille comme idée morale, objectif qui est encore

dans son concept, doivent être libérés par ce concept pour acquérir une réalité indépendante. C'est le degré de la différence. Exprimé d'abord abstraitement, cela donne la détermination de particularité, laquelle a pourtant un rapport à l'universel. Mais dans ce rapport, l'universel est seulement la base intérieure et par suite, il n'existe que d'une manière formelle et ne faisant qu'apparaître dans le particulier. Aussi, cette situation produite par la réflexion, présente d'abord la perte de la moralité objective, ou bien encore, comme celle-ci en tant qu'essence est nécessairement apparence (*Encycl.*, §§ 64 et 81), c'est la région phénoménale de cette moralité : la société civile.

R : L'extension de la famille, comme passage de celle-ci à un autre principe, est dans l'existence tantôt le simple développement de celle-ci en un peuple, en une nation qui a par suite une origine naturelle commune, tantôt c'est le rassemblement de collectivités familiales dispersées, soit par la puissance d'un maître, soit par le consentement libre et cette union est introduite par les besoins qui attachent et par l'action réciproque de leur satisfaction.

DEUXIÈME SECTION

LA SOCIÉTÉ CIVILE

182

La personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire

est le premier principe de la société civile. Mais la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité, qui est l'autre principe.

183

Dans sa réalisation déterminée ainsi par l'universalité, le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de l'individu sont mêlés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous, qu'ils se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que dans cette liaison. On peut appeler ce système d'abord l'État externe, l'État du besoin et de l'entendement.

184

Dans cette division de soi, l'idée attribue à chacun de ses moments, une existence propre : la particularité a le droit de se développer et de se répandre de tous les côtés, et l'universalité a le droit de se manifester comme la base et la forme nécessaire de la particularité et aussi comme la puissance qui la domine et comme son but suprême. C'est le système de la moralité objective perdue dans ses extrêmes, qui constitue le moment abstrait de la pure et simple réalité de l'Idée, laquelle dans cette apparence extérieure n'est que totalité relative et nécessité intérieure et cachée.

185

La particularité, pour soi en tant que satisfaction des besoins se déchaînant de tous côtés, libre-arbitre contingent et préférence subjective, se détruit dans sa jouissance, elle-même et son concept substantiel. D'autre part, comme le besoin est indéfiniment excité et qu'il dépend continuellement de l'arbitraire et de la contingence extérieure, de même qu'il est limité par la puissance de l'universel, la satisfaction du besoin, qu'il soit lui-même nécessaire ou contingent, est toujours contingente. La société civile présente dans ses oppositions et ses complications aussi bien les spectacles de la débauche que de la misère et de la corruption du physique et du moral, qui est commune aux deux.

R : Le développement indépendant de la particularité (cf. § 124) est le moment qui se manifeste dans les États anciens par l'introduction de la corruption des mœurs, et c'est pour eux la cause suprême de la décadence. Ces États qui en sont encore au principe patriarcal ou religieux ou aux principes d'une moralité plus spirituelle, mais pourtant plus simple et qui sont fondés en général sur l'intuition immédiate primitive, ne pouvaient supporter en eux ni la division de cette intuition, ni la réflexion infinie de la conscience sur soi. Ils succombèrent à cette réflexion lorsqu'elle commença à apparaître dans la conscience puis dans la réalité, parce que leur principe trop simple ne possédait pas la force véritable et infinie qui ne se trouve que dans l'unité, qui laisse la contradiction de la raison se développer dans toute sa force, pour la dominer ensuite, qui se maintient dans cette contradiction en même temps qu'elle l'unifie en soi.

Platon, dans sa *République*, présente la moralité

substantielle dans sa beauté et dans sa vérité idéales, mais il n'arrive pas à s'accommoder du principe de la particularité indépendante qui s'était introduite de son temps dans la moralité grecque. Il se contentait de lui opposer son État seulement substantiel et l'excluait jusque dans son germe qui est la propriété privée et la famille et *a fortiori* dans son développement ultérieur : la libre disposition de soi et le choix d'une profession. C'est ce défaut qui fait méconnaître la grande vérité substantielle de sa *République*, et qui la fait considérer, d'habitude, comme une rêverie de la pensée abstraite, ce qu'on appelle souvent un idéal.

Le principe de la personne autonome infinie en elle-même, de l'individu, de la liberté subjective, qui est apparu intérieurement dans la religion chrétienne, extérieurement dans le monde romain où il est lié à l'universalité abstraite, n'est pas reconnu dans cette forme de l'esprit réel qui n'est que substantiel. Ce principe est historiquement postérieur au monde grec, et de même la réflexion philosophique qui atteint cette profondeur est postérieure à l'idée substantielle de la philosophie grecque.

186

Par le fait qu'il se développe jusqu'à la totalité, le principe de la particularité se transforme en universalité dans laquelle seulement il trouve sa vérité et la légitimation de sa réalité positive. Cette unité qui, à cause de l'indépendance des deux principes à notre point de vue de division (§ 184), n'est pas l'identité morale objective, n'existe donc pas comme liberté, mais comme nécessité : le particulier est forcé de s'élever à la forme de l'universel, de chercher et de trouver sa permanence dans cette forme.

187

Comme citoyens de cet État, les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre ; comme celui-ci est obtenu à travers l'universel qui apparaît ainsi comme un moyen, ce but ne peut être atteint par eux que s'ils déterminent leur savoir, leur volonté et leur action selon une modalité universelle et se transforment en anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble. Ici, l'intérêt de l'idée, qui n'est pas explicite dans la conscience des membres de la société civile en tant que tels, est le processus qui élève leur individualité naturelle à la liberté formelle et à l'universalité formelle du savoir et de la volonté, à la fois par la nécessité naturelle et par l'arbitraire des besoins et qui donne une culture à la subjectivité particulière.

R : Les conceptions de l'innocence de l'état de nature, de la simplicité de mœurs des peuples primitifs, et d'autre part, la sensualité pour qui les besoins, leur satisfaction, les plaisirs et les commodités de la vie particulière sont des buts absolus, ont toutes les deux un même corollaire : la croyance au caractère extérieur de la culture. On la considère dans le premier cas comme corruptrice, dans le second comme un simple moyen. L'une comme l'autre opinion dénotent la méconnaissance de la nature de l'esprit et des buts de la raison. L'esprit n'a sa réalité que s'il se divise en lui-même, s'il se donne les besoins naturels et les relations à la nécessité extérieure pour limite et pour finité et si, par là-même, il se forme en s'y insérant, et ainsi les dépasse et obtient son existence objective. Le but rationnel n'est donc ni cette simplicité de mœurs naturelle, ni les plaisirs que l'on obtient par la civili-

sation dans le développement de la particularité; c'est, au contraire, de soumettre à un travail de défrichement la simplicité de la nature, c'est-à-dire la passive privation de soi et l'inculture du savoir et de la volonté, ou encore l'immédiateté et l'individualité où l'esprit fait naufrage, et de donner d'abord à cette extériorité, la rationalité extérieure dont elle est capable : la forme de l'universel, la conformité à l'entendement.

De cette manière seulement, l'esprit est à l'aise et chez soi sur ce plan qui est celui de l'extériorité. Sa liberté y trouve son existence et dans cet élément en soi étranger à sa vocation pour la liberté, il devient pour soi. Il n'a à faire qu'à ce à quoi il a imprimé son sceau et qui est produit par lui. Et c'est par là que la forme de l'universalité pour soi dans la pensée parvient à l'existence, forme qui est le seul élément convenable pour l'existence de l'Idée.

Donc, dans sa détermination absolue, la culture est la libération, et le travail de libération supérieure, le point de passage vers la substantialité infinie subjective de la moralité, objective substantialité non plus immédiate et naturelle mais spirituelle et élevée à la forme de l'universel.

Cette libération est, dans le sujet, le travail pénible contre la subjectivité de la conduite, contre les besoins immédiats et aussi contre la vanité subjective de l'impression sensible et contre l'arbitraire de la préférence. Une partie de la défaveur qu'elle supporte lui vient de ce travail pénible qu'elle implique. Mais c'est par ce travail de la culture que la volonté subjective atteint l'objectivité même à l'intérieur de soi, c'est dans ce travail qu'elle devient capable et digne d'être la réalité de l'idée. D'autre part, cette réorganisation et cette réforme de la particularité qui lui confère la forme de l'universel nous met au niveau de l'entendement. En effet, la particularité devient l'être pour soi véritable

de l'individualité et en donnant à l'universalité le contenu qui la remplit et lui permet de se déterminer indéfiniment, elle est dans la moralité objective elle-même la subjectivité libre, existant infiniment pour soi.

Tel est ce point de vue qui montre la valeur infinie de la culture comme moment immanent de l'infini.

188

La société civile contient les trois moments suivants :

A. La médiation du besoin et la satisfaction de l'individu par son travail et par le travail ct la satisfaction des besoins de tous les autres : c'est le système des besoins.

B. La réalité de l'élément universel de liberté contenu dans ce système, c'est la défense de la propriété par la justice.

C. La précaution contre le résidu de contingence de ces systèmes et la défense des intérêts particuliers comme quelque chose de commun, par l'administration et la corporation.

A. LE SYSTÈME DES BESOINS

189

Le particulier d'abord opposé, comme ce qui est déterminé en général, à l'universalité de la volonté (§ 60), est besoin subjectif qui atteint l'objectivité, c'est-à-dire sa satisfaction :

α) Par le moyen de choses extérieures qui sont aussi

bien la propriété et le produit des besoins ou de la volonté des autres.

β) Par l'activité et le travail comme médiation entre les deux termes. Le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective, mais l'universel s'y affirme dans le rapport au besoin et à la volonté libre des autres et cette apparence de rationalité dans cette sphère finie, est l'entendement, objet des considérations présentes et qui est le facteur de conciliation à l'intérieur de cette sphère.

R : L'économie politique est la science qui a son point de départ dans ce point de vue et qui a, par suite, à présenter le mouvement et le comportement des masses dans leurs situations et leurs rapports qualitatifs et quantitatifs.

C'est une de ces sciences qui sont nées des temps modernes comme d'un terrain qui leur serait propre. Leur développement démontre (et c'est son intérêt) comment la pensée (cf. Smith, Say, Ricardo) découvre dans la foule infinie de détails qui lui sont d'abord proposés, les principes simples de la matière, l'élément conceptuel qui les pousse et les dirige.

Si c'est un facteur de conciliation de découvrir dans la sphère des besoins ce reflet de rationalité qui existe et qui agit par la nature des choses, c'est inversement le terrain où l'entendement subjectif et les opinions de morale abstraite assouvissent leur mécontentement et leur aigreur morale.

a) Les modalités des besoins et de leur satisfaction

190

L'animal a un cercle limité de moyens et de modalités de satisfaire des besoins également limités, mais l'homme,

dans cette dépendance même, manifeste son pouvoir de s'en échapper et son universalité, d'abord par la multiplication des besoins et des moyens, et ensuite par la division et la distinction des besoins concrets, en parties et en aspects particuliers qui deviennent divers besoins particularisés, donc plus abstraits.

R : Dans le droit, l'objet est la personne. Dans le point de vue moral abstrait, c'est le sujet ; dans la famille, c'est le membre de la famille. Dans la société civile en général, c'est le *Bürger* (comme bourgeois) [1], et ici, au point de vue du besoin (cf. § 123), c'est la représentation concrète qu'on appelle l'homme. C'est ici pour la première fois et ici seulement qu'il sera question de l'homme en ce sens.

191

De la même manière se divisent et se multiplient les moyens au service des besoins particularisés et en général les modes de satisfactions, lesquels deviennent à leur tour des buts relatifs et des besoins abstraits ; multiplication qui va à l'infini, qui, dans la mesure où elle est distinction des conditions et appréciation de l'adaptation des moyens à la fin, s'appelle raffinement.

192

Les besoins et les moyens deviennent, comme existence réelle, un être pour autrui par les besoins et le travail duquel la satisfaction est conditionnée réciproquement. L'abstraction qui devient un caractère des besoins et des moyens (par. précédent) devient aussi

1. En français dans le texte.

une détermination des relations réciproques des individus. L'universalité, qui est ici le fait qu'on se reconnaît les uns les autres, est le moment où l'universel fait des besoins, des moyens et des modes de leur satisfaction, dans leur isolement et dans leur abstraction, quelque chose de concret en tant que social.

193

Ce moment confère ainsi la détermination de but particulier aux moyens pour soi et à leur possession ainsi qu'à la modalité de satisfaction des besoins. Il contient immédiatement l'exigence de l'égalité avec les autres sur ce point. Le besoin de cette égalité, d'une part, en tant qu'assimilation : l'imitation, et d'autre part le besoin qu'a la particularité également présente de se faire valoir par un signe distinctif, deviennent à leur tour une source réelle de multiplication et d'extension des besoins.

194

Comme dans le besoin social en tant qu'union du besoin naturel et immédiat et du besoin spirituel de la représentation, c'est ce dernier qui, en tant qu'universel, a la prépondérance, dans ce moment social, se trouve un aspect de libération. La rigoureuse nécessité naturelle du besoin est cachée et l'homme se comporte d'après son opinion qui se trouve être une opinion universelle et d'après une nécessité faite par lui, d'après une contingence qui n'est plus extérieure mais intérieure, qui est du libre-arbitre.

R : C'est une opinion fausse de penser que l'homme vivrait libre par rapport au besoin dans l'état de nature

où il n'éprouverait que des besoins naturels soi-disant simples et où il n'utiliserait pour les satisfaire que les moyens qu'une nature contingente lui procure. Elle est fausse, même si l'on ne considère pas l'élément de libération qui est dans le travail dont on parlera plus loin. En effet, le besoin naturel en tant que tel et sa satisfaction immédiate ne seraient que l'état de la spiritualité enfoncée dans la nature et, par conséquent, l'état de sauvagerie et de non-liberté, tandis que la liberté n'existe que dans la réflexion du spirituel en lui-même, dans sa distinction d'avec la nature et dans son action réfléchie sur elle.

195

Cette libération est formelle, puisque c'est la singularité des buts qui reste la base et le contenu. L'état social s'oriente vers la complication indéfinie et la spécification des besoins, des techniques et des jouissances qui n'a pas plus de limite que la différence entre le besoin naturel et le besoin artificiel. Cela entraîne le luxe qui est en même temps une augmentation infinie de la dépendance et de la misère. Celle-ci a affaire à la matière qui, avec tous les moyens extérieurs de nature particulière, offre une résistance infinie à devenir la propriété de la volonté libre et qui par suite est la dureté absolue.

b) Les modalités du travail

196

La médiation qui prépare et obtient pour le besoin particularisé un moyen également particularisé, c'est le travail. Par les procédés les plus variés, il spécifie la

matière livrée immédiatement par la nature pour différents buts. Cette élaboration donne au moyen sa valeur et son utilité. L'homme dans sa consommation rencontre surtout des productions humaines et ce sont des efforts humains qu'il utilise.

197

Dans la diversité des conditions et des objets qui interviennent, se développe la culture théorique. C'est non seulement un ensemble varié de représentations et de connaissances, mais aussi une mobilité et une rapidité des représentations et de leur enchaînement, la compréhension de relations compliquées et universelles, etc. C'est la culture de l'esprit en général et aussi du langage. La culture pratique par le travail consiste dans le besoin qui se reproduit lui-même et dans l'habitude de l'occupation en général. Elle consiste aussi dans la limitation de l'activité par la nature de la matière, par la volonté des autres, ce dressage faisant gagner l'habitude d'une activité objective et de qualités universelles.

198

Mais, ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail, tient à l'abstraction produite par la spécificité des moyens et des besoins d'où résultent aussi la spécification de la production et la division des travaux. Le travail de l'individu devient plus simple par la division et son aptitude dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses produits augmente. En même temps, cette abstraction des aptitudes et des moyens achève la dépendance mutuelle des hommes pour la satisfaction des autres besoins et en fait une nécessité

complète. Enfin l'abstraction de la production fait le travail toujours plus mécanique et à la fin, il est possible que l'homme en soit exclu et que la machine le remplace.

c) La richesse

199

Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'appétit subjectif se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres. Il y a médiation du particulier par l'universel, mouvement dialectique qui fait que chacun en gagnant, produisant et jouissant pour soi, gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. La nécessité qui se trouve dans l'enchevêtrement complexe dont tous dépendent est, pour chacun, la richesse universelle, stable (cf. § 170), qui contient la possibilité pour lui d'y participer par sa culture et ses aptitudes. Ainsi il sera assuré de son existence et en même temps par le produit de son travail médiatisé, il maintient et augmente la richesse générale.

200

La possibilité de participation à la richesse universelle ou richesse particulière est conditionnée d'abord par une base immédiate appropriée (capital) ; d'autre part, par l'aptitude conditionnée à son tour par la première et aussi par des circonstances contingentes dont la diversité produit les différences de développement des dons corporels et spirituels, déjà inégaux par eux-mêmes dans la nature. Dans cette sphère de la particularité, cette diversité se remarque dans toutes

les directions et à tous les degrés et associée à toutes les causes contingentes et arbitraires qui viennent d'ailleurs ; elle a, pour suite nécessaire, l'inégalité des fortunes et des aptitudes individuelles.

R : L'Idée contient un droit objectif de la particularité de l'esprit, et ce droit ne supprime pas dans la société civile l'inégalité des hommes posée par la nature (élément d'inégalité). Au contraire, il la reproduit à partir de l'esprit et l'élève au rang d'inégalité des aptitudes, de la fortune, et même de la culture intellectuelle et morale.

L'exigence d'égalité qu'on oppose à ce droit appartient à l'entendement vide, qui prend son abstraction et son devoir-être pour le réel et le rationnel. Cette sphère de la particularité que l'universel forme en lui-même garde, dans cette unité seulement relative avec l'universel, les caractères de la particularité qui lui viennent à la fois de la nature et du libre-arbitre, c'est-à-dire les restes de l'état de nature. En dehors de cela il y a dans le système des besoins humains et de leurs mouvements, une rationalité immanente qui en fait un tout articulé organique d'éléments différenciés.

201

Les moyens infiniment variés et le mouvement par lequel ils se déterminent réciproquement par la production et l'échange, amènent à cause de leur universalité immanente, un rassemblement et une différenciation de groupes généraux. Alors l'ensemble collectif prend la figure d'un organisme formé de systèmes particuliers de besoins, de techniques et de travaux, de manières de satisfaire les besoins, de culture théorique et pratique, systèmes entre lesquels les individus sont répartis, ce qui fait la différence des classes.

202

D'après leur concept, on peut diviser les classes en substantielle ou immédiate, réfléchissante ou formelle et enfin en classe universelle.

203

a) La classe substantielle a sa richesse dans les produits naturels d'un sol qu'elle travaille. Ce sol ne peut être exclusivement que propriété privée et réclame non pas une exploitation indéterminée mais une transformation objective. Etant donné que le travail et le gain sont liés à des époques fixes, singulières, et que le revenu dépend des changements du cours de la nature, le but économique devient une prévoyance de l'avenir. Mais comme ses conditions lui donnent une manière de se réaliser où la réflexion et la volonté propre sont des moyens secondaires, l'âme de la classe substantielle a une moralité objective immédiate reposant sur la famille et la bonne foi.

R : On a eu raison de considérer l'introduction de l'agriculture à côté de celle du mariage comme le commencement et la fondation des États. En effet, ce principe amène avec lui une transformation du sol et la propriété privée exclusive (cf. § 170, Rem.). La vie errante du sauvage cherchant sa subsistance dans ses pérégrinations est ramenée au repos du droit privé et à l'assurance de la satisfaction des besoins. A cela se rattache la restriction de la vie sexuelle au mariage et la transformation de ce lien en une alliance durable, universelle en soi. Le besoin devient le soin de la famille et la possession devient le bien de famille. La sécurité,

l'affermissement, la durée de la satisfaction des besoins, tous ces caractères par lesquels ces institutions se recommandent d'abord, ne sont rien d'autre que des formes de l'universel et des incarnations où le but final de la rationalité s'affirme dans ces objets. Dans cette matière, rien ne peut être plus intéressant que les remarques aussi savantes que profondes de mon très honorable ami M. Creutzer. Celui-ci, en particulier dans le IVe tome de sa *Mythologie et Symbolique*, a donné des éclaircissements sur les fêtes, les images et les divinités agraires des Anciens qui avaient conscience que l'introduction de l'agriculture et les institutions qui l'accompagnent étaient des actes divins et leur consacraient une adoration religieuse.

Le caractère substantiel de cette classe entraîne avec soi, au point de vue des lois, des droits civils et en particulier de la jurisprudence aussi bien qu'au point de vue de l'éducation, de la culture et de la religion, des modifications qui concernent non pas le contenu substantiel mais l'aspect formel et le développement de la réflexion. Mais c'est une conséquence qui se produit aussi pour les autres classes.

204

b) La classe industrielle s'occupe de la transformation du produit naturel et ses moyens de subsistance viennent du travail, de la réflexion, de l'intelligence, et aussi de la médiation des besoins et des travaux d'autrui. Ce qu'elle produit et ce qu'elle consomme, elle le doit essentiellement à elle-même, à sa propre activité. On peut subdiviser son activité : le travail pour des besoins individuels concrets et sur la commande des individus est l'artisanat. Le travail de masse, plus abstrait, pour des besoins encore individuels, mais

pour une demande plus universelle, est la fabrique, et l'activité d'échange des produits particuliers les uns contre les autres, principalement par l'argent où se réalise la valeur abstraite de toutes les marchandises, est le commerce.

205

c) La classe universelle s'occupe des intérêts généraux, de la vie sociale ; elle doit être dégagée du travail direct en vue des besoins, soit par la fortune privée, soit par une indemnisation de l'État qui réclame son activité, de sorte que dans ce travail pour l'universel, l'intérêt privé trouve sa satisfaction.

206

La classe, comme particularité qui s'objective pour elle-même, se divise donc d'une part, en ses espèces d'après une règle conceptuelle. Mais la répartition des individus dans les classes, quoiqu'elle subisse l'influence de la nature, de la naissance et des circonstances, dépend essentiellement et souverainement de l'opinion subjective et de la volonté particulière qui trouve son droit, son mérite et son honneur dans telle sphère, de sorte que, ce qui se produit dans cette sphère par une nécessité intérieure, a lieu par l'intermédiaire du libre-arbitre et pour la conscience subjective, a la forme d'une œuvre de la volonté.

R : Sous cet aspect, on remarque encore à propos de la particularité et de la volonté subjective la différence de la vie politique de l'Occident et de l'Orient, du monde antique et du monde moderne. La division de l'ensemble en classes se produit chez les uns, de soi-même objecti-

vement, parce qu'elle est rationnelle en soi. Mais le principe de la particularité subjective ne reçoit pas ce qui lui est dû, puisque la répartition des individus entre les classes appartient au gouvernant, comme dans l'état platonicien (*Rép.* III), ou dépend de la naissance, comme dans les castes de l'Inde. Alors la particularité subjective introduite dans l'organisation de l'ensemble sans être réconciliée avec elle, se manifeste comme un principe hostile, comme une destruction de l'ordre social (§ 185), parce que, en tant que moment essentiel, elle ne peut pas ne pas se manifester. Il arrive, ou bien qu'elles culbutent cet ordre, comme dans les États grecs ou dans la République romaine, ou bien, lorsque celui-ci se maintient par le pouvoir ou par l'autorité religieuse, elle est une corruption intérieure, une dégradation complète, comme ce fut dans une certaine mesure le cas chez les Lacédémoniens, et comme c'est aujourd'hui pleinement le cas chez les Hindous.

Mais si la particularité subjective est maintenue dans l'ordre objectif et en accord avec lui, si son droit est reconnu, elle devient le principe qui anime la société civile, qui permet le développement de l'activité intelligente, du mérite et de l'honneur. Quand on reconnaît et qu'on admet le droit que le libre-arbitre soit l'intermédiaire qui produit ce qui est rationnellement nécessaire dans la société civile et dans l'État, on pose la détermination prochaine de ce qui s'appelle dans la représentation universelle courante : liberté (§ 21).

207

L'individu ne se donne une réalité que s'il entre dans l'existence, c'est-à-dire dans la particularité définie ; donc il doit se limiter exclusivement à une sphère particulière du besoin. Dans ce système, la

disposition morale objective consiste dans la probité et dans l'honneur professionnel grâce auxquels on fait de soi un membre d'un élément de la société civile par une détermination individuelle, par son activité, son application et ses aptitudes. C'est en tant que tel qu'on se conserve et ce n'est que par l'intermédiaire de l'universel qu'on pourvoit à sa vie et qu'on est reconnu aussi bien dans sa représentation que dans la représentation d'autrui.

La moralité subjective a sa place propre dans cette sphère-là où dominent la réflexion de l'individu sur son action, les fins des besoins et du bien-être particuliers et où la contingence dans leur satisfaction transforme en devoir l'assistance individuelle, également contingente.

R : L'individu se révolte d'abord surtout dans la jeunesse contre l'idée de se décider pour une classe particulière et considère cela comme une limitation de sa vocation pour l'universel et comme une nécessité purement externe. Mais cela se rattache à la pensée abstraite qui s'en tient à l'universel encore irréel et ne reconnaît pas que pour exister, le concept s'engage dans la différence du concept et de la réalité, et par suite, dans la détermination de la particularité (cf. § 7). Ainsi seulement il peut obtenir la réalité et l'objectivité morales.

208

En tant que particularité du vouloir et du savoir, le principe de ce système des besoins ne contient en lui l'universel en soi et pour soi : l'universel de la liberté, que d'une manière abstraite : c'est le droit de propriété. Il n'est pourtant plus seulement en soi mais dans sa réalité reconnue, puisque la juridiction assure sa protection.

B. LA JURIDICTION

209

La relation réciproque des besoins et du travail qui les satisfait se réfléchit sur elle-même, tout d'abord et en général, dans la personnalité infinie, dans le droit abstrait. Mais c'est la sphère du relatif elle-même, la culture, qui donne l'existence au droit. Alors il est quelque chose de connu, de reconnu, et de voulu universellement et il reçoit la validité et la réalité objective par la médiation de ce savoir et de ce vouloir.

R : Il appartient à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu dans la forme de l'universel que je sois conçu comme une personne universelle, terme dans lequel tous sont compris comme identiques. L'homme vaut ainsi parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien. Cette prise de conscience de la valeur de la pensée universelle est d'une importance infinie. Elle ne devient une erreur que si elle se cristallise sous la forme de cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État.

210

La réalité objective du droit est, d'une part, d'exister pour la conscience, d'être quelque chose que l'on sait, d'autre part, d'avoir la force et la validité réelles et encore d'être connu dans cette validité universelle.

a) Le droit comme loi

211

Ce qui est en soi le droit est posé dans son existence objective, c'est-à-dire défini pour la conscience par la pensée. Il est connu comme ce qui est et vaut justement : c'est la loi. Et ce droit, d'après cette détermination, est le droit positif en général.

R : Poser quelque chose comme universel ou en prendre conscience comme universel, c'est, comme on le sait, la pensée (cf. ci-dessus Rem. 13 et 21). En ramenant un contenu à sa forme la plus simple, la pensée lui donne sa dernière détermination. Ce qui est le droit doit devenir loi pour recevoir non seulement la forme de son universalité mais encore sa vraie détermination. Aussi l'idée de législation ne signifie pas seulement que quelque chose est exprimé comme règle de conduite valable pour tous ; son essence intime est avant cela la reconnaissance du contenu dans son universalité définie. Même si l'on considère le droit coutumier (car seuls les animaux ont leur instinct pour loi, tandis que les hommes ont l'habitude pour loi), ces droits contiennent cet élément d'exister comme pensée et d'être connus. Leur différence avec le droit écrit consiste seulement en ce qu'ils sont connus d'une manière subjective et contingente ; ils sont donc plus indéterminés. L'universalité de la pensée y est moins claire. Aussi la connaissance du droit sous un aspect ou sous un autre ou du droit en général est la propriété contingente de quelques-uns. On dit que cette propriété formelle d'être des habitudes leur donne l'avantage d'être passées dans la vie. (On parle aujourd'hui de vie et de passage dans la vie précisément là où le plus

souvent on s'enfonce dans la matière et dans les pensées les plus mortes.) Mais c'est une illusion car les lois en vigueur dans une nation ne perdent pas la propriété d'être ses coutumes parce qu'elles sont écrites et codifiés.

Si les droits coutumiers en arrivent à être rassemblés et codifiés, ce qui ne peut manquer d'arriver vite dans un peuple qui atteint quelque culture, la collection ainsi constituée est le code. Celui-ci, parce qu'il n'est qu'une collection, aura un caractère informe, vague et incomplet. Ce qui le distinguera surtout de ce qu'on appelle vraiment un code, c'est que les vrais codes conçoivent par la pensée et expriment les principes du droit dans leur universalité et par suite dans leur précision.

On sait que le droit national de l'Angleterre, ou droit commun, est contenu dans des *statuts* (lois formelles) et dans une loi qu'on appelle non-écrite. Mais cette loi non-écrite est d'ailleurs aussi bien écrite que l'autre et même on ne peut acquérir sa connaissance que par la lecture des nombreux *in-quarto* qu'elle remplit. Les connaisseurs en cette matière décrivent quelle confusion monstrueuse se produit dans la jurisprudence aussi bien que dans la matière même de la législation. En particulier, ils remarquent que, puisque la loi non-écrite est contenue dans les décisions des cours et des juges, les juges deviennent de perpétuels législateurs, et on peut dire aussi bien qu'ils doivent se référer à l'autorité de leurs prédécesseurs car ceux-ci n'ont rien fait d'autre que d'exprimer la loi non-écrite, ou qu'ils ne le doivent pas parce qu'eux-mêmes possèdent aussi bien qu'eux cette loi. Ils ont en effet le droit de déclarer dans un jugement à propos des décisions précédentes si elles sont ou non conformes à cette loi.

C'est contre une confusion analogue qui était apparue à la fin de la jurisprudence romaine par suite de l'auto-

rité de divers jurisconsultes célèbres qu'un empereur trouva la ressource qui porte le nom de loi sur les citations et qui introduisait une espèce d'institution collégiale entre les juristes morts depuis longtemps avec majorité des voix et présidents (cf. *Histoire du droit* de M. Hugo, § 354).

Refuser à une nation cultivée ou à la classe des juristes la capacité de faire un code, serait une des plus grosses insultes qui pourraient être faites à cette nation ou à cette classe (il ne saurait être question pour cela de faire un système de lois nouvelles quant à leur contenu, mais seulement de reconnaître le contenu juridique donné dans son universalité définie, c'est-à-dire de la concevoir par la pensée en y ajoutant l'application aux cas particuliers).

212

Dans cette identité de ce qui est en soi et de ce qui est posé, cela seul a la capacité juridique d'obliger qui est loi positive. Comme la réalité positive constitue l'aspect d'existence, où peut aussi s'introduire la contingence du caprice et d'autres réalités particulières, il peut se faire que la loi reste dans son contenu différente de ce qu'est le droit en soi.

R : Dans le droit positif, ce qui est légal est la source de la connaissance de ce qui est le droit ou à proprement parler de ce qui est *de droit.* La science juridique positive est à ce point de vue une science historique qui a pour principe l'autorité. Ce qui peut par ailleurs arriver, c'est l'affaire de l'entendement et concerne l'ordre extérieur, la coordination, l'enchaînement et l'application. Lorsque l'entendement se mêle de la nature même des choses, on peut voir d'après les théories de droit criminel, par exemple, ce qu'il est capable

de produire avec sa méthode de raisonnement motivé. La science positive a non seulement le droit, mais encore le devoir rigoureux de déduire d'après les données positives et dans tous leurs détails les transformations historiques aussi bien que les applications et les complications des règles juridiques. Elle montrera ainsi leur logique intérieure. Mais elle ne devra pas s'étonner, quoique ce soit une question extérieure à son objet, lorsqu'on lui demande après tous ces raisonnements si une règle juridique est rationnelle (cf. sur l'interprétation, § 3).

213

Le droit qui entre dans l'existence sous la forme de lois positives se réalise également, comme contenu, par l'application et entre alors en relation avec la matière fournie par les situations infiniment compliquées et singulières des espèces de propriétés et de contrats de la société civile, et aussi avec les situations morales qui reposent sur le sentiment, l'amour et la confiance, mais seulement dans la mesure où ceux-ci contiennent un aspect du droit abstrait (§ 159). L'aspect de la morale subjective et les commandements moraux qui ne concernent la volonté que dans sa subjectivité et son individualité propres, ne peuvent être objets de législation positive. Enfin, une autre matière est fournie par les droits et les devoirs qui découlent de la juridiction elle-même et de l'État.

214

En dehors de l'application au particulier, la réalité positive du droit contient encore en soi l'applicabilité

aux cas individuels. Elle entre ainsi dans la sphère de ce qui n'est pas défini par le concept, du quantitatif (quantitatif pour soi ou comme détermination de la valeur dans l'échange d'une réalité qualitative contre une autre réalité qualitative). La spécification du concept ne donne qu'une limite générale à l'intérieur de laquelle il y a encore un certain jeu. Ce jeu doit être éliminé en vue de l'application et ainsi une décision contingente et arbitraire apparaît à l'intérieur de cette limite.

R : Dans cet affinement de la pointe de l'universel jusqu'au particulier et même à l'individuel, c'est-à-dire vers l'application immédiate, se trouve la pure positivité de la loi. On ne peut pas déterminer par la raison ni par une condition précise fournie par le concept si, à un délit, correspond une punition corporelle de quatorze coups ou de quatorze coups moins un, ou si c'est une amende de cinq ou de quatre thalers et vingt-trois groschen qui convient ou une peine de prison d'un an ou de trois cent soixante-quatre jours, ou d'un an plus un, deux ou trois jours. Et pourtant un coup, un thaler, un groschen, une semaine ou un jour de prison de plus ou de moins font une injustice.

C'est la raison elle-même qui reconnaît que la contingence, la contradiction et l'apparence ont leur sphère et leur droit, tout en les limitant et elle ne prétend pas ramener de telles contradictions à l'identité rigoureuse du droit. Ici, il n'y a que le besoin de réalisation, le besoin qu'il y ait d'une manière absolue une détermination et une décision de quelque manière que ce soit (dans de certaines limites). Cette décision appartient à la certitude formelle, à la subjectivité abstraite, et celle-ci ne peut que s'en tenir à déterminer et à fixer à l'intérieur de ces limites, pour qu'il y ait fixation, et ses principes de détermination sont qu'un chiffre est un chiffre rond, ou certain nombre arbi-

trairement choisi (par exemple, quarante moins un). D'ailleurs, la loi n'établit pas cette détermination ultime exigée par la réalité, et la confie au juge qui n'est limité que par un minimum et un maximum, mais cela ne fait rien à l'affaire, car ce maximum et ce minimum sont chacun eux-mêmes un nombre rond et ne dispensent pas le juge de trouver une détermination positive finie ; cette marge est ce que la loi lui concède.

b) *L'existence de la loi*

215

L'obligation envers la loi implique au point de vue du droit de la conscience de soi (§ 132) la nécessité qu'elle soit connue universellement.

R : Accrocher les lois comme le fit Denis le Tyran si haut qu'aucun citoyen ne pût les lire ou bien les ensevelir sous un imposant apparat de livres savants, de recueils de jurisprudence, d'opinions de juristes et de coutumes, et par-dessus le marché, en langue étrangère, de sorte que la connaissance du droit en vigueur ne soit accessible qu'à ceux qui s'instruisent spécialement, tout cela est une seule et même injustice. Les gouvernants qui ont donné à leur peuple une collection même informe, comme Justinien, ou mieux encore, un droit national dans un code défini et ordonné, ont été non seulement de grands bienfaiteurs, et honorés comme tels, ils ont aussi accompli un grand acte de justice.

216

D'une part, ce qu'on peut attendre d'un code public, ce sont des règles générales simples, d'autre part, la nature de la matière finie conduit à des déterminations sans fin. D'une part, le volume des lois doit former un tout fermé et achevé ; d'autre part, il y a un besoin continuel de nouvelles règles juridiques. Comme cette antinomie disparaît dans la spécialisation des principes universels qui restent fixes, le droit reste entier dans un code achevé, si les principes simples universels pour soi sont concevables et présentables indépendamment de leur application.

R : Une des principales sources de la complication des lois, c'est que dans des institutions primitives qui contiennent une injustice et qui sont donc purement historiques, le rationnel ou le juridique en soi et pour soi s'introduit avec le temps. C'est ce que nous avons remarqué plus haut dans le droit romain (§ 180) à propos du droit des créances. Mais il est essentiel de voir que la nature de la matière finie amène cette conséquence que l'application de ce qui est rationnel en soi ou pour soi, des règles universelles, conduit à un progrès indéfini. Exiger d'un code la perfection, vouloir qu'il soit quelque chose d'absolument terminé qui n'admette aucune adjonction (exigence qui est une maladie essentiellement allemande) et sous prétexte qu'il n'est pas aussi parfait, ne pas vouloir le laisser atteindre l'existence imparfaite, c'est-à-dire la réalité effective, ce sont des erreurs qui reposent sur la méconnaissance de la nature d'objets finis comme le droit privé, dans lesquels la soi-disant perfection est approximation perpétuelle. C'est aussi méconnaître la distinction de l'universel de la raison et de l'universel de

l'entendement et l'application de ce dernier à la matière indéfinie de l'individualité et du fini. « Le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux[1]. » Telle est l'expression du bon sens humain vraiment sain, contre la vanité du raisonnement et de la réflexion.

217

De même que, dans la société civile, le droit en soi devient la loi, de même aussi l'existence précédemment immédiate et abstraite de mon droit individuel reçoit la signification de quelque chose de reconnu comme existence dans celle de la volonté et du savoir universels. Les acquisitions et les actes concernant la propriété doivent donc être entrepris et accomplis sous la forme qui leur donne ce genre d'existence. La propriété repose alors sur le contrat et sur les formalités qui sont susceptibles d'authentifier celui-ci et de le rendre juridiquement valable.

R : Les modalités primitives et immédiates d'acquisition et les titres de propriété (§§ 54 et sq.) s'évanouissent dans la société civile ou n'apparaissent que comme des contingences ou des moments limités. C'est le sentiment, resté dans la sphère subjective, et la réflexion pour qui l'abstrait est l'essentiel, qui condamnent les formalités, tandis que l'entendement mort peut les opposer à ce qui importe et les augmenter à l'infini. D'ailleurs, la marche naturelle de la culture, consiste à aller, par un travail long et pénible, étant donné un contenu, de sa forme sensible et immédiate à sa forme intellectuelle et à l'expression simple qui lui correspond : par suite, dans l'état d'une culture juridique commençante, les solennités et les formalités

1. En français dans le texte.

ont une grande importance et valent comme choses mêmes plus que comme signes. C'est pourquoi aussi, dans le droit romain on a conservé une masse de règles, et en particulier d'expressions venant des solennités, au lieu de les remplacer par des règles intellectuelles et par leur expression adéquate.

218

Comme la propriété et la personnalité sont reconnues comme valables dans la société civile, le crime n'est plus seulement une offense à l'infini subjectif, mais c'est une violation de la chose publique, laquelle a en elle une existence ferme et solide. Ainsi s'introduit le point de vue du danger social d'une action, point de vue qui d'une part augmente l'importance du crime, tandis que d'autre part la puissance de la société devenue sûre d'elle-même diminue l'importance extérieure de la violation, d'où plus de modération dans le châtiment.

R : Le fait que dans un membre de la société tous les autres sont offensés en même temps, change la nature du crime non pas dans son concept, mais dans son aspect d'existence extérieure. La violation touche la représentation et la conscience de la société civile et non pas seulement l'être de celui qui est atteint directement.

Dans les temps héroïques (cf. les tragédies antiques), les citoyens ne se considéraient pas comme atteints par les crimes que les membres des maisons royales commettaient les uns envers les autres.

Si le crime, qui est en soi une violation infinie, doit néanmoins d'après des caractéristiques qualitatives et quantitatives (§ 96) être mesuré comme un fait d'existence, défini essentiellement par la représentation

et la conscience du pouvoir des lois, le danger social est un moyen de déterminer cette grandeur ou au moins une de ces caractéristiques qualitatives. Mais cette qualité ou cette importance est variable avec l'état de la société civile. Cet état peut justifier que le vol d'un sou ou d'une racine soit puni de la mort et qu'un vol cent ou mille fois plus important soit modérément puni. Le point de vue du danger social qui semble aggraver le crime est au contraire ce qui a le plus contribué à diminuer la sévérité du châtiment. Un code pénal appartient essentiellement à son temps et à l'état correspondant de la société civile.

c) *Le tribunal*

219

Le droit, entré dans l'existence sous forme de loi, existe pour soi et il s'oppose à la volonté particulière, à l'opinion subjective sur le droit comme quelque chose d'autonome ; il doit se faire valoir comme universel. Cet acte qui reconnaît et qui réalise le droit dans le cas particulier, en dehors de l'impression subjective des intérêts particuliers appartient à une puissance publique, au tribunal.

R : L'apparition historique de la fonction de juge peut revêtir la forme d'une institution patriarcale ou d'un acte de la force ou d'un choix volontaire. Cela est indifférent à la nature de la chose. Quand on considère l'introduction de la juridiction par les princes et les gouvernements comme le résultat du bon vouloir arbitraire ou comme un acte gracieux (comme le fait M. von Haller dans sa *Restauration de la science de l'État*), on fait preuve d'incapacité de pensée. On ne se doute pas que dans la loi et dans l'État, ce qui est

en question c'est que les institutions sont absolument nécessaires en soi et pour soi, comme rationnelles et, par suite, la forme sous laquelle elles sont nées et ont été introduites n'intéresse pas celui qui considère leur fondement rationnel.

L'extrême opposé à cette opinion est de considérer la rudesse primitive, la juridiction des temps du *Faustrecht* comme une violence, une oppression de la liberté, un despotisme. On doit considérer la juridiction autant comme un devoir que comme un droit de la puissance publique. Ce devoir et ce droit ne peuvent pas dépendre de la volonté arbitraire des individus d'en charger ou non une puissance quelconque.

220

Le droit contre le crime, quand il a la forme de la vengeance (cf. § 102), est seulement droit en soi et non pas dans la forme du droit, c'est-à-dire qu'il n'est pas juste dans son existence. A la place de l'offensé en tant que partie intervient l'offensé en tant qu'universel qui a sa réalité efficiente propre dans le tribunal. Il assume la poursuite et la répression du crime qui cessent ainsi d'être des représailles subjectives et contingentes comme dans la vengeance. La répression devient la réconciliation du droit avec soi-même dans la peine. Au point de vue objectif, il y a réconciliation par annulation du crime, dans laquelle la loi se rétablit elle-même et réalise sa propre validité. Et au point de vue subjectif du criminel, il y a réconciliation avec la loi connue par lui et qui est valable pour lui aussi, pour sa protection. Il trouve lui-même, par suite, dans l'application de cette loi qu'il subit la satisfaction de la justice et par conséquent subit une action qui est sienne.

221

Le membre de la société civile a le droit d'assister au jugement ainsi que le devoir de se présenter devant le tribunal et de ne revendiquer la reconnaissance d'un droit contesté que devant le tribunal.

222

Devant les tribunaux, le droit a le caractère de devoir être démontré. La procédure met les parties en état de faire valoir leurs moyens de preuve et leurs motifs juridiques et met le juge en état de prendre connaissance de l'affaire. Ces démarches sont elles-mêmes des droits. Leur enchaînement doit donc être aussi défini juridiquement et cela fait une partie essentielle de la science théorique du droit.

223

Par la division de ces démarches en actes toujours plus particuliers, et des droits correspondants, complication qui ne contient pas de limite en soi-même, la procédure qui est d'abord en soi un moyen, devient distincte de son but comme quelque chose d'extérieur. Les parties ont la faculté de parcourir tout le formalisme de la procédure qui est leur droit et cela peut devenir un mal et même un moyen pour l'injustice. Aussi, pour protéger les parties et le droit lui-même, qui est la chose substantielle dont il s'agit, contre la procédure et ses abus, le tribunal doit faire un devoir aux parties de se soumettre à une juridiction simple (tribunal arbitral,

tribunal de paix), et de se prêter à l'essai d'un compromis avant d'en venir à la procédure.

R : L'équité signifie que, pour une raison de la moralité subjective ou pour une autre, on rompt avec le droit formel. Elle se rapporte d'abord au contenu du conflit juridique. Une cour d'équité aurait pour destination de se décider sur le cas particulier sans se préoccuper des formalités de la procédure et en particulier, des moyens objectifs de preuve tels qu'ils sont conçus par la loi. Elle tiendrait compte de la nature propre du cas particulier en tant que tel et non pas en s'intéressant à une disposition juridique susceptible de devenir générale.

224

On a vu que la publicité des lois fait partie des droits de la conscience subjective (§ 215). Il en est de même de la possibilité de connaître la réalisation du droit dans les cas particuliers, c'est-à-dire dans le déroulement des actions juridiques extérieures, dans le développement des motifs juridiques, puisque ce déroulement est un événement universellement valable, et puisque le cas particulier qui dans son contenu propre est sans doute l'affaire des parties, concerne, dans son contenu universel, le droit de tous et que la décision intéresse tout le monde. C'est le principe de la publicité de la justice.

R : Les délibérations entre eux des membres du tribunal sur le jugement à rendre sont l'expression d'opinions et de vues encore particulières et ne sont pas par nature quelque chose de public.

225

Dans la technique du jugement comme application de la loi à un cas particulier, on distingue deux aspects : d'abord, la reconnaissance de la nature du cas particulier dans son individualité immédiate : Y a-t-il eu contrat ? Y a-t-il eu lésion ? Qui en est l'auteur ? Dans le droit pénal, c'est la réflexion pour déterminer l'action d'après son caractère substantiel de crime (cf. § 119, Rem.). Ensuite vient la subsumption du cas sous la loi qui rétablit le droit, loi qui dans le droit pénal contient la peine. Les décisions sur ces deux aspects différents sont des fonctions différentes.

R : Dans l'organisation juridique romaine, ces différences des fonctions se manifestaient par le fait que le préteur donnait sa décision pour le cas où les choses se trouveraient se passer de telle manière et il chargeait un *judex* particulier d'enquêter sur la nature du cas. Dans le droit anglais, la détermination de l'action d'après sa qualité criminelle définie (par exemple, si c'est un meurtre ou un assassinat), est livrée au libre-arbitre du plaignant et le juge ne peut pas envisager d'autres déterminations s'il trouve la première inadéquate.

226

La direction de l'ensemble de la procédure d'enquête et des démarches juridiques des parties qui sont elles-mêmes des droits (cf. § 222), et le deuxième aspect du jugement juridique (par. précédent), sont surtout l'affaire propre du juge qualifié. Pour celui-ci qui est l'organe de la loi, le cas doit être préparé à être subsumé

à une règle ; c'est-à-dire que, en partant de ses caractères empiriques apparents, il doit être devenu un fait reconnu et avoir reçu une qualification universelle.

227

Le premier aspect, la connaissance du cas dans son individualité immédiate, de sa qualification ne contient pour soi aucune décision juridique, c'est une connaissance à la portée de tout homme cultivé. Pour qualifier l'action, le point de vue subjectif de l'intention et de la conviction de l'agent est essentiel (cf. IIe partie) et la preuve, dans ce domaine, ne s'appuie pas sur des objets abstraits saisissables par la raison ou l'entendement, mais sur des particularités, des circonstances, des objets d'intuition sensible et de certitude subjective. Elle ne contient donc pas de détermination objective absolue et ce qui emporte souverainement la décision, c'est la conviction subjective, la certitude de conscience (*animi sententia*). De même, au point de vue de la preuve qui repose sur les déclarations et les assurances des autres, le serment est la garantie suprême, quoique subjective.

R : Dans l'objet en question, le plus important est d'avoir en vue la nature du genre de démonstration dont il s'agit, et de la distinguer des autres modes de connaissance et de preuve. Démontrer une détermination rationnelle comme celle du concept du droit lui-même, c'est-à-dire connaître sa nécessité, demande une autre méthode que la démonstration d'un théorème géométrique. De plus, dans celle-ci, la figure est déterminée par l'entendement et rendue abstraite déjà par la conformité à une loi. Mais dans le contenu empirique qu'est un fait, la matière de la connaissance, c'est l'intuition sensible donnée, la certitude sensible subjective, et l'expression et l'affirmation correspon-

dantes. Dans ce domaine, ce sont les conclusions et les combinaisons de telles déclarations et témoignages sur les circonstances qui entrent en jeu. La vérité objective qui ressort d'une telle matière et de la méthode correspondante, si on essaye de la déterminer objectivement dans son isolement, conduit, et par une logique rigoureuse qui est alors une inconséquence formelle, à des demi-preuves et à des peines extraordinaires. Mais elle a un tout autre sens que la vérité d'une détermination rationnelle, ou celle d'un principe dont la matière a déjà été rendue abstraite par l'entendement. Savoir si la connaissance d'une telle vérité empirique appartient à la fonction proprement juridique d'un tribunal, si cette fonction renferme une qualité propre et par suite entraîne un droit exclusif à cette recherche est une démonstration qui ferait le point de vue fondamental si l'on discutait dans quelle mesure on doit attribuer le jugement sur le fait comme sur le droit aux organes formels des cours de justice.

228

La sentence, qui est subsomption d'un cas qualifié sous la loi, garantit le droit subjectif des parties, quant à la loi, par le fait qu'elle est connue et qu'elle est, par suite, la loi de la partie elle-même, quant à la subsomption, par la publicité de la procédure. Mais en ce qui concerne la décision sur le contenu particulier subjectif et extérieur de l'affaire, dont la connaissance est le premier des deux aspects mentionnés au § 225, le droit de la conscience est satisfait par la confiance dans la subjectivité de celui qui décide. Cette confiance se fonde essentiellement sur l'égalité entre la partie et celui-ci au point de vue de leur situation particulière, de leur classe, etc.

R : Le droit de la conscience, élément de la liberté subjective, peut être considéré comme le point de vue substantiel, quand on discute sur la nécessité de la juridiction publique et du jury. C'est à cela que se réduit l'essentiel de ce qu'on avance en faveur de ces institutions sous le nom d'utilité. A d'autres points de vue et en s'appuyant sur tel ou tel avantage ou désavantage, on peut discuter sans fin. Mais comme tous les motifs de la ratiocination, tout cela est secondaire et n'est pas décisif ; ou bien, ce sont des arguments empruntés à des sphères supérieures. Qu'on dise que la juridiction serait peut-être mieux exercée par des tribunaux purement judiciaires que par d'autres institutions, ce n'est pas de cette possibilité qu'il s'agit, puisque même si cette possibilité devenait une vraisemblance ou une nécessité, il y aurait toujours de l'autre côté le droit de la conscience subjective qui maintient ses exigences et ne serait pas satisfait.

Lorsqu'une classe en utilisant soit un caractère commun à l'ensemble des lois soit la procédure, s'approprie la connaissance du droit et la possibilité de poursuivre son droit, lorsqu'en outre elle se rend exclusive en employant une langue étrangère à ceux auxquels se rapporte le droit, les membres de la société civile qui doivent leur subsistance à leur activité, à leur volonté, et à leur savoir-faire sont maintenus à l'écart du droit, c'est-à-dire non seulement de ce qui leur est propre et personnel, mais encore de ce qui est substantiel et rationnel dans leurs affaires ; ils sont dans une espèce de tutelle et même d'esclavage eu égard à cette classe. S'ils ont bien le droit d'être présents au tribunal corporellement (*in judicio stare*), cela est peu de chose s'ils ne sont pas présents par l'esprit, avec leur savoir propre, et le droit qu'ils obtiennent est pour eux un destin extérieur.

229

Dans la juridiction, la société civile où l'idée s'est perdue dans la particularité et a développé ses moments dans la séparation de l'intérieur et de l'extérieur, retourne à son concept, à l'unité de l'universel existant en soi et de la particularité subjective. Celle-ci néanmoins se réduit au cas d'espèce et l'universel garde la signification du droit abstrait. La réalisation de cette unité étendue à tout le domaine de la particularité, constitue la mission de l'administration d'abord comme union relative, puis, dans une unité concrète, quoique limitée, celle de la corporation.

C. ADMINISTRATION ET CORPORATION

230

Dans le système des besoins, la subsistance et le bien de chaque particulier est une possibilité dont l'actualisation dépend de son libre-arbitre et de sa nature propre aussi bien que du système objectif des besoins. Par la juridiction, la violation de la propriété et de la personne est expiée, mais le droit réel de la particularité implique aussi que les contingences, qui s'opposent à l'un ou l'autre de ces buts, soient supprimées, que la sécurité sans trouble de la personne et de la propriété, et aussi que la subsistance et le bien-être de l'individu soient garantis, en un mot que le bien-être particulier soit traité comme un droit et réalisé comme tel.

a) L'administration

231

Tout d'abord, dans la mesure où la volonté particulière reste encore le principe dont dépend la réalisation de l'un ou l'autre but, la puissance universelle assure un ordre simplement extérieur en bornant son domaine au cercle de la contingence.

232

En dehors des crimes que la puissance publique universelle doit empêcher ou soumettre à un traitement judiciaire, en dehors donc de la contingence comme vouloir du méchant, le libre-arbitre autorise des actions juridiques et un usage de la propriété privée qui entraîne des relations extérieures avec d'autres individus ou avec des institutions publiques ayant un but collectif. Par cet aspect universel, mes actions privées deviennent quelque chose de contingent, qui échappe à mon pouvoir et peut occasionner ou occasionne un dommage ou un préjudice à autrui.

233

Sans doute, il n'y a là qu'une possibilité de nuire ; mais elle suffit pour que l'exigence que la chose ne nuise en aucune façon, en devenant contingente, ne soit plus respectée. C'est l'aspect injuste qu'il y a dans de telles actions et c'est le fondement de la contrainte administrative.

234

Les relations entre les êtres extérieurs tombent dans l'infinité de l'entendement, aussi n'y a-t-il pas de limite en soi entre ce qui est un dommage et ce qui n'en est pas, et au point de vue du crime, entre ce qui est suspect et ce qui ne l'est pas, entre ce qu'il faut défendre ou surveiller et ce qu'il faut tolérer avec des interdictions, une surveillance, des enquêtes et des interrogatoires. Ce sont les mœurs, l'esprit de l'ensemble de la Constitution, l'état présent, le danger momentané qui fournissent des déterminations plus précises.

235

Les besoins quotidiens indéfiniment variés et délimités font naître, en ce qui concerne la production et l'échange des moyens de les satisfaire sur qui chacun compte, et aussi en ce qui concerne les renseignements et les négociations aussi rapides que possible, des espèces d'activité qui sont d'un intérêt commun et où un particulier s'emploie pour les affaires de tous — par suite il y a des procédés et des institutions qui peuvent être d'usage commun. Ces affaires collectives et ces institutions d'intérêt public demandent la surveillance et la prévoyance de la puissance publique.

236

Les intérêts divers des producteurs et des consommateurs peuvent entrer en collision, et quoique dans l'ensemble, les rapports corrects se dégagent d'eux-

mêmes, encore est-il que pour se faire, l'accommodation a besoin d'une réglementation intentionnelle supérieure aux deux parties. La légitimité pour des cas particuliers d'une telle réglementation (taxation des denrées de première nécessité), se justifie par le fait que par l'étalage public, les marchandises d'usage quotidien et universel sont offertes non pas tant à l'individu en tant que tel, mais en tant qu'universel, au public, et le droit de celui-ci à ne pas être trompé, l'examen des marchandises, peuvent être représentés et assurés comme fonction collective par un pouvoir public. Mais c'est surtout la dépendance où de grosses branches d'industries sont par rapport à des circonstances extérieures et à des combinaisons lointaines, circonstances dont les hommes qui en dépendent et qui y sont liés, ne peuvent avoir une vue d'ensemble, qui rend nécessaire une prévoyance et une direction universelle.

R : En face de la liberté de l'industrie et du commerce dans la société civile, existe un autre extrême, qui est l'administration et la réglementation du travail de tous par des institutions publiques, ainsi par exemple, le travail antique des Pyramides et des autres ouvrages monstrueux d'Égypte et d'Asie, qui ont été produits pour des buts publics, sans la médiation du travail de l'individu déterminé par sa volonté et son intérêt particuliers. Cet intérêt invoque la liberté contre la réglementation supérieure, mais plus il est enfoncé aveuglément dans la direction du but personnel, plus il a besoin d'elle pour être ramené à l'universel et atténuer les chocs dangereux, et pour abréger la durée de l'intervalle pendant lequel la nécessité inconsciente devrait les accommoder.

237

Si la possibilité de participer à la richesse collective existe pour les individus et est assurée par la puissance publique, cette possibilité reste pourtant soumise par son aspect subjectif à la contingence, sans compter que cette garantie doit rester incomplète. Et cela, d'autant plus qu'elle suppose des conditions d'aptitude, de santé, de capital, etc.

238

C'est d'abord la famille comme tout substantiel à qui appartient la prévoyance pour l'individu sous cet aspect particulier, aussi bien au point de vue des moyens et des aptitudes nécessaires pour gagner sa part de la richesse collective, comme au point de vue de sa subsistance et de son entretien dans le cas où se produit l'incapacité. Mais la société civile déchire ce lien, aliène les membres de la famille les uns aux autres, et les reconnaît comme des personnes indépendantes. A la place de la nature inorganique et du terroir paternel où l'individu avait sa subsistance, elle met son propre terrain et fait dépendre de sa contingence la subsistance de la famille entière. Ainsi l'individu est devenu le fils de la société civile. Celle-ci peut le réclamer, mais il a aussi des droits sur elle.

239

Ce caractère d'être la famille universelle donne à la société un devoir et un droit en face de la volonté

contingente des parents d'exercer un contrôle et une influence sur l'éducation, dans la mesure où celle-ci se rapporte aux qualités qui permettent d'être membre de la société. Et cela, surtout, lorsque l'éducation est accomplie non par les parents eux-mêmes, mais par d'autres. De même, elle peut, si c'est possible, créer des institutions collectives, dans ce but.

240

De même, si des individus anéantissent par le gaspillage la sécurité de leur subsistance et de celle de leurs familles, elle a le droit et le devoir de les prendre en tutelle et de prendre soin de réaliser le but de la société, et aussi leur but particulier à leur place.

241

Aussi bien que la volonté subjective, des circonstances contingentes, physiques et liées aux conditions extérieures (§ 200) peuvent réduire des individus à la pauvreté et, dans cet état, ils gardent les besoins de la société civile, et tout en étant dépouillés de leurs ressources naturelles et déliés du lien de la famille conçue comme un clan (§ § 217 et 181), ils perdent d'autre part tous les avantages de la société : la possibilité d'acquérir des aptitudes et de la culture, de profiter de la juridiction, de l'hygiène et même parfois de la consolation de la religion. Le pouvoir collectif prend la place de la famille auprès des pauvres, en ce qui concerne aussi bien leur détresse immédiate que leurs sentiments d'horreur du travail, de malveillance, et les autres défauts qui résultent d'une telle situation et du sentiment du préjudice éprouvé.

242

Ce qu'il y a de subjectif dans la misère, et, en général, dans toute espèce de détresse à laquelle chaque individu est déjà exposé dans son cercle naturel, exige une aide qui soit également subjective tant au point de vue des circonstances particulières que du sentiment et de l'amour. Ici, malgré toute organisation collective, la moralité subjective trouvera toujours assez à faire. Mais comme cette aide dépend pour soi et aussi dans ses effets de la contingence, l'effort tend à dégager dans la misère et à assurer dans ses remèdes ce qu'il y a d'universel, et à rendre cette aide inutile.

R : La contingence des aumônes, des fondations, des cierges qui brûlent devant les images des saints, est complétée par les institutions publiques d'assistance, des hôpitaux, l'éclairage des rues, etc.

Il reste encore bien assez à faire à la bienfaisance, et celle-ci se trompe si elle veut que les remèdes à la misère soient réservés à la particularité du sentiment et à la contingence de ses dispositions et de ses informations, si elle se sent lésée et offensée par les règlements et les ordonnances obligatoires collectifs. L'état public doit au contraire être considéré comme d'autant plus parfait que ce qui est laissé à l'initiative de l'individu selon son opinion particulière est moins important en comparaison de ce qui est assuré d'une manière universelle.

243

Si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, on peut la concevoir comme un progrès

continu et intérieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains, mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement, des avantages spirituels de la société civile.

244

Si une grande masse descend du minimum de subsistance qui apparaît de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'une plèbe, qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées.

245

Si on imposait à la classe riche la charge directe d'entretenir la masse réduite à la misère au niveau de vie ordinaire, ou bien si une autre forme de propriété publique (riches hôpitaux, fondations, monastères), en fournissait directement les moyens, la subsistance des misérables serait assurée sans être procurée par le travail, ce qui serait contraire au principe de la société

civile et au sentiment individuel de l'indépendance et de l'honneur.

Si, au contraire, leur vie était assurée par le travail (dont on leur procurerait l'occasion), la quantité des produits augmenterait, excès qui, avec le défaut de consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes des producteurs, constitue précisément le mal, et il ne ferait que s'accroître doublement. Il apparaît ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse, elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre.

R : Ces phénomènes peuvent être étudiés en grand dans l'exemple anglais, ainsi que les résultats qu'ont eu la taxe des pauvres, les innombrables fondations et aussi la bienfaisance privée, indéfinie et enfin, comme condition de tout cela, la suppression des corporations. Le moyen le plus direct qui s'est révélé contre la pauvreté, aussi bien que contre la disparition de l'honneur et de la pudeur, bases subjectives de la société, et contre la paresse et le gaspillage qui engendrent la plèbe a été, surtout en Écosse, de laisser les pauvres à leur destin et de les faire dépendre de la mendicité publique.

246

Par cette dialectique qui lui est propre, la société civile est poussée au-delà d'elle-même ; en premier lieu, telle société définie est amenée à chercher, en dehors d'elle-même, des consommateurs, et par suite des moyens de subsister chez d'autres peuples, qui lui sont inférieurs quant aux ressources qu'elle a en excès, ou, en général, en industrie.

247

De même que le principe de la vie de la famille a pour condition la terre, le fonds et le sol, de même, pour l'industrie, l'élément naturel qui l'anime du dehors est la mer. La recherche du gain, en tant qu'elle comporte un risque pour l'obtenir, élève celle-ci au-dessus de son but et substitue à l'attachement de la glèbe, et au cercle limité de la vie civile, des plaisirs et des désirs particuliers qui accompagnent le facteur de fluidité, de danger et d'engloutissement possible. De plus, cette recherche met des pays éloignés en rapport de trafic par le plus grand moyen de liaison. Le trafic est une activité juridique qui introduit le contrat, et il contient en même temps un grand moyen de culture, et le commerce y trouve sa signification historique.

R : Les fleuves ne sont pas des frontières naturelles, quoiqu'on les fait valoir comme tels dans les temps modernes, mais ils relient bien plutôt les hommes, ainsi que les mers. Horace énonce une pensée fausse quand il dit (Carmina, I, 3) :

« Deus abscidit
prudens Oceano dissociabili
terras. »

C'est ce qu'on peut voir d'après les bassins des fleuves qui ont été habités par une race ou par un peuple et aussi par les rapports de la Grèce, de l'Ionie et de la Grande Grèce, de la Bretagne et de la Grande-Bretagne, du Danemark, de la Norvège, de la Suède, de la Finlande, et de la Livonie ; et surtout aussi dans le fait opposé du peu de rapport qu'il y a entre les habitants de la côte et de l'hinterland. Pour voir quels moyens de cul-

ture il y a dans le contact avec la mer, que l'on compare seulement l'attitude, en face de la mer, chez les nations où l'industrie a prospéré et chez celles qui se sont interdit la navigation, comme les Égyptiens et les Hindous, repliés sur eux-mêmes et enfoncés dans les superstitions les plus horribles et les plus méprisables. Au contraire, toutes les grandes nations, celles qui font un effort sur elles-mêmes, tendent à la mer.

248

Cet élargissement des relations offre aussi le moyen de la colonisation à laquelle, sous une forme systématique ou sporadique, une société civile achevée est poussée. Elle lui permet de procurer à une partie de sa population, sur un nouveau territoire, le retour au principe familial, et, en même temps, de se procurer à soi-même, un nouveau débouché pour son travail.

249

La prévoyance administrative commence par réaliser et sauvegarder ce qu'il y a d'universel dans la particularité de la société civile, sous forme d'ordre extérieur et d'institutions pour protéger et assurer la foule des fins et des intérêts particuliers, qui, en effet, trouvent leur maintien dans l'universel ; de plus, comme direction suprême, elle veille aux intérêts qui débordent les cadres de la société elle-même (§ 246). Lorsque, d'après l'Idée, la particularité elle-même prend comme but et objet de sa volonté et de son activité l'universel immanent en elle, la moralité objective est réintégrée dans la société civile, et c'est la mission de la corporation.

b) La corporation

250

La classe agricole a immédiatement en soi-même son universel concret, dans la substantialité de sa vie familiale et naturelle. La classe universelle a dans sa destination l'universel pour soi, comme but comme terrain et comme fin de son activité. Le milieu entre les deux, la classe industrielle, est essentiellement orientée vers le particulier, et c'est pourquoi la corporation lui est propre.

251

La nature du travail dans la société civile se divise en branches diverses, selon la particularité qui est dans sa nature. Ce qu'il y a en soi d'uniforme dans cette particularité atteint l'existence dans la confrérie comme quelque chose de commun, et alors le but intéressé, et orienté vers le particulier, se conçoit en même temps comme universel. Le membre de la société civile devient, selon ses aptitudes particulières membre de la corporation dont le but universel est dès lors tout concret et ne déborde pas l'extension qui, dans l'industrie, appartient aux affaires et aux intérêts privés qui lui sont propres.

252

Cette fonction confère à la corporation le droit de gérer ses intérêts intérieurs sous la surveillance de la

puissance publique, d'admettre des membres en vertu de la qualité objective de leur aptitude et de leur probité et en quantité déterminée par la situation générale, et de se charger du soin de ses membres contre les accidents particuliers et pour la formation de leurs aptitudes à lui appartenir. En un mot, elle intervient pour eux comme une seconde famille, office qui reste plus indéfini pour la société civile en général, plus éloignée des individus et de leurs besoins particuliers.

R : L'homme de métier est différent du journalier comme de quiconque est disposé à un service particulier et individuel. Le premier, le maître, ou celui qui veut le devenir, est membre de la confrérie non pas en vue d'un gain isolé et accidentel, mais pour la totalité universelle de sa subsistance particulière. Il y a une différence entre des privilèges, comme droits d'une branche de la société organisée en corporation, et des privilèges au sens étymologiquement propre du mot. Ces derniers sont des exceptions contingentes de la loi universelle, les premiers, au contraire, sont de simples déterminations légales qui résident dans ce qu'il y a de particulier par nature dans une branche essentielle de la société.

253

Dans la corporation, non seulement la famille a un terrain ferme parce que la capacité qui lui assure sa subsistance est une richesse stable (§ 170), mais encore, cette subsistance et cette richesse sont reconnues, c'est-à-dire que le membre d'une corporation n'a pas besoin de prouver ses ressources et son succès par d'autres démonstrations extérieures qui établissent sa valeur. On reconnaît en même temps qu'il appartient à un tout, qu'il est lui-même un membre de la société

en général, et qu'il s'intéresse et s'efforce pour les buts non égoïstes de cette totalité. Il a donc son honneur dans son rang social.

R : L'institution de la corporation répond, au point de vue de l'assurance de la richesse, à l'introduction de la culture et de la propriété privée dans une autre sphère (cf. § 203). S'il y a lieu de se plaindre du luxe et du gaspillage des classes industrielles à quoi se rattache l'apparition d'une plèbe (§ 244), il ne faut pas négliger la cause morale objective qui se trouve dans les remarques ci-dessus et qui agit à côté des autres causes (par exemple la mécanisation continue du travail). Si l'on n'est pas membre d'une corporation légitime (et une communauté ne naît d'une corporation que si elle est légitime), l'individu n'a pas d'honneur professionnel. Son isolement le réduit à l'aspect égoïste de l'industrie, sa subsistance et son plaisir ne sont pas quelque chose de permanent. Il va donc chercher à être apprécié par la manifestation extérieure de son succès dans son industrie. Ces manifestations sont illimitées, car une vie conforme au rang social n'existe pas là où il n'y a pas de rang social (puisque la seule chose commune qui existe dans la société civile est ce qui est établi et reconnu légalement) et, par suite, où il n'y a rien pour servir de base à un genre de vie à la fois collectif et approprié à l'individu.

Dans la corporation, l'aide reçue par la pauvreté perd son caractère contingent et, par suite, son caractère injustement humiliant. Et quand la richesse remplit son devoir envers la corporation, l'orgueil et l'envie que cela fait naître chez le propriétaire et chez le bénéficiaire disparaissent. C'est dans la corporation que la probité est véritablement reconnue et honorée.

254

Dans la corporation, le droit soi-disant naturel à exercer ses talents à gagner ainsi tout ce que l'on peut, n'est limité que dans la mesure où elle donne à ces talents une destination rationnelle, c'est-à-dire où elle les libère de la contingence de l'opinion propre, dangereuse pour les autres et pour soi ; elle leur procure alors la reconnaissance, assure la sécurité et les élève à la dignité d'activité consciente pour un but collectif.

255

A côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'État, celle qui est implantée dans la société civile. La première contient les éléments de particularité subjective et d'universalité objective dans une unité substantielle, tandis que la seconde unit par l'intérieur ces moments, qui avaient d'abord été divisés dans la société civile en particularités réfléchies sur soi du besoin et du plaisir et en universalité juridique abstraite. Ainsi, dans cette union, le bien-être particulier est réalisé en même temps que reconnu comme droit.

R : La sainteté du mariage et l'honneur professionnel sont les deux pivots autour desquels tourne la matière inorganique de la société civile.

256

Le but de la corporation, qui est limité et fini, a sa vérité dans le but universel en soi et pour soi et dans

sa réalité absolue. (Il en est de même de la séparation qui apparaît dans l'administration extérieure et de l'identité seulement relative qu'on y trouve.) La sphère de la société civile conduit donc à l'État.

R : La ville et la campagne, la première comme siège de l'industrie bourgeoise, de la réflexion se développant en soi et se morcelant, la deuxième comme siège de la moralité reposant sur la nature ; en d'autres termes les individus qui assurent leur conservation par un commerce avec d'autres personnes juridiques, et la famille, constituent les deux moments encore idéels d'où naît l'État comme leur fondement véritable.

Cette évolution de la moralité objective immédiate à travers la division de la société civile, qui la conduit à l'État, lequel se manifeste comme son vrai fondement est la preuve scientifique du concept de l'État et il n'y en a pas d'autre. Si la marche du concept scientifique fait apparaître l'État comme un résultat, alors qu'il se donne lui-même comme le vrai fondement, c'est que cette médiation et cette illusion s'abolissent elles-mêmes dans l'immédiat. C'est pourquoi dans la réalité l'État est en général bien plutôt le premier. C'est à l'intérieur de lui que la famille se développe en société civile et c'est l'idée de l'État elle-même qui se divise en ces deux moments. Dans le développement de la société civile, la substance morale atteint sa forme infinie qui contient en soi les deux moments suivants :

1° la différenciation infinie jusqu'à l'existence intérieure pour soi de la conscience de soi,

2° la forme de l'universalité qui se trouve dans la culture, dans la forme de la pensée par laquelle l'esprit devient objectif et réel comme totalité organique dans des lois, des institutions qui sont sa volonté pensée.

TROISIÈME SECTION

L'ÉTAT

257

L'État est la réalité en acte de l'Idée morale objective — l'esprit moral comme volonté substantielle révélée, claire à soi-même, qui se connaît et se pense et accomplit ce qu'elle sait et parce qu'elle sait. Dans la coutume, il a son existence immédiate, dans la conscience de soi, le savoir et l'activité de l'individu, son existence médiate, tandis que celui-ci a, en revanche, sa liberté substantielle en s'attachant à l'État comme à son essence, comme but et comme un produit de son activité.

R : Les Pénates sont les dieux inférieurs et intérieurs, l'esprit du peuple (Athéné) est le divin qui se connaît et se veut ; la piété est sensibilité et moralité objective dans les limites de la sensibilité — la vertu politique, la volonté du but pensé comme existant en soi et pour soi.

258

L'État, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but propre absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus haut devoir est d'être membres de l'État.

R : Si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelles, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre ; s'il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat. La rationalité, considérée abstraitement, consiste essentiellement dans l'unité intime de l'universel et de l'individuel et ici concrètement, quant au contenu, dans l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté générale substantielle et de la liberté subjective comme conscience individuelle et volonté recherchant ses buts particuliers ; quant à la forme, c'est par suite une conduite qui se détermine d'après des lois et des principes pensés donc universels. Cette idée est l'être universel et nécessaire en soi et pour soi de l'esprit. Maintenant l'origine historique de l'État ou plutôt de chaque État particulier, de son droit et de ses modalités : est-il sorti des relations patriarcales, de la crainte ou de la confiance, ou de la corporation, et comment a été conçu et affermi dans la conscience le fondement de tels droits, est-ce comme droit divin, positif ou comme contrat, coutume, etc., ce sont des questions qui n'intéressent pas l'idée d'État elle-même mais, eu égard à la connaissance philosophique, dont seule il est question ici, c'est un simple phénomène, une affaire historique ; eu égard à l'autorité d'un État réel si elle se fonde sur des principes, ceux-ci sont pris des formes du droit en vigueur

chez lui. La considération philosophique n'a affaire qu'au côté intérieur de tout cela, au concept pensé. Dans l'examen de ce concept, Rousseau a eu le mérite d'établir à la base de l'État un principe qui, non seulement dans sa forme (comme par exemple l'instinct social, l'autorité divine), mais encore dans son contenu, est de la pensée et même est la pensée, puisque c'est la volonté. Mais en concevant la volonté seulement dans la forme définie de la volonté individuelle (comme plus tard aussi Fichte), et la volonté générale, non comme le rationnel en soi et pour soi de la volonté, mais comme la volonté commune qui résulte des volontés individuelles comme conscientes, l'association des individus dans l'État devient un contrat, qui a alors pour base leur volonté arbitraire, leur opinion et une adhésion expresse et facultative et il s'ensuit les conséquences ultérieures purement conceptuelles, destructrices du divin existant en soi et pour soi de son autorité, de sa majesté absolues. Arrivées au pouvoir, ces abstractions ont produit d'une part le plus prodigieux spectacle vu depuis qu'il y a une race humaine : recommencer *a priori*, et par la pensée, la constitution d'un grand état réel en renversant tout ce qui existe et est donné, et vouloir donner pour base un système rationnel imaginé ; d'autre part, comme ce ne sont que des abstractions sans Idée, elles ont engendré par leur tentative, les événements les plus horribles et les plus cruels.

Contre le principe de la volonté individuelle, il faut se souvenir de ces principes fondamentaux : la volonté objective est le rationnel en soi dans son concept, qu'il soit connu de l'individu et accepté par son libre-arbitre ou non, — le terme opposé, le savoir et le vouloir, la subjectivité de la liberté qui seule est affirmée dans le principe examiné ci-dessus ne contient qu'un moment unilatéral de l'idée de la volonté rationnelle, qui n'est vraiment elle-même que si elle est en soi aussi, ce qu'elle

est pour soi. La pensée, qui reconnaît l'État en le concevant comme quelque chose de rationnel pour soi, a encore un autre opposé : c'est de prendre ce qu'il y a d'extérieur dans le phénomène : la contingence du besoin, la nécessité de protection, la force, la richesse, etc., non comme des moments de l'évolution historique, mais comme la substance de l'État. C'est encore ici la particularité de l'individu qui constitue le principe de la connaissance, seulement il ne s'agit plus même de la pensée de cette individualité, mais au contraire de l'individualité empirique suivant ses qualités contingentes, force ou faiblesse, richesse ou pauvreté, etc. Sans doute un tel goût intellectuel pour l'omission de ce qu'il y a d'infini et de rationnel en soi et pour soi dans l'État, pour éliminer toute pensée générale de la conception de sa nature interne ne s'est jamais manifesté de façon si pure que dans la *Restauration de la Science de l'État* de M. von Haller. Je dis si pure car dans toutes les tentatives pour concevoir l'essence de l'État, si incomplets et superficiels qu'en soient les principes, l'intention même de concevoir l'État introduit avec soi de la pensée, des déterminations universelles, mais ici, non seulement on renonce consciemment au contenu rationnel qui est l'État et à la forme de la pensée, mais on s'insurge passionnément contre l'un et l'autre. Cette *Restauration* doit une partie de l'extension de son influence (extension affirmée par M. von Haller), à cette circonstance qu'il a su se débarrasser de toute pensée dans l'exposé et à maintenir ainsi le tout en bloc, sans pensée. De cette manière disparaît la confusion et le trouble qui diminuent la portée d'un exposé lorsque le contingent s'y mêle avec des allusions à l'essentiel, l'empirique et l'extérieur avec des ressouvenirs de l'universel et du rationnel et qu'ainsi dans la sphère du virtuel et du vide est évoqué sans cesse ce qui est au-dessus : l'infini. Ainsi cet exposé arrive à être malgré tout conséquent

car si au lieu du substantiel, la sphère du contingent est prise comme essence de l'État, cette cohérence logique reste sous la forme de la pleine inconséquence, de l'absence de pensée qui se laisse entraîner sans regard en arrière et se trouve à l'aise dans le contraire de ce qu'elle vient d'approuver [1]?

1. Le livre cité doit son originalité au caractère mentionné. La mauvaise humeur de l'auteur prise pour elle-même pouvait avoir quelque chose de noble en cela qu'elle s'enflammait aux fausses théories précédemment citées, issues principalement de Rousseau, et surtout contre ses tentatives de réalisation. Mais M. von Haller s'est jeté pour se sauver dans le contraire qui est l'absence totale de pensée, ce qui fait qu'on ne peut pas même parler de contenu dans son œuvre ; c'est la haine la plus amère de toute loi, de toute législation, de tout droit défini formellement et légalement. La haine de la loi et du droit défini légalement est le « chiboleth » par lequel le fanatisme, la faiblesse d'esprit et l'hypocrisie des bonnes intentions se révèlent et donnent à reconnaître infailliblement ce qu'elles sont, quels que soient les vêtements dont ils se déguisent. Une originalité, comme celle de Haller, est toujours quelque chose d'étonnant et je veux en donner quelques échantillons pour ceux de mes lecteurs, qui n'ont pas encore lu le livre.

M. von Haller établit d'abord (I, p. 432), son principe fondamental que, « de même que dans le monde inanimé le grand opprime le petit, le puissant le faible, de même chez les animaux et ensuite chez les hommes la même loi reparaît, sous des aspects plus nobles » — (souvent sans doute aussi moins?) et que « c'est donc l'ordonnance immuable et éternelle de Dieu que le plus puissant doive dominer et dominera toujours ». On voit déjà d'après cela en quel sens est entendue la force, non la force du juste et du moral, mais la force naturelle contingente. Ensuite il allègue à l'appui cette raison, entre beaucoup d'autres, que (p. 365) la nature a disposé avec une admirable sagesse que justement le sentiment de la supériorité propre ennoblit irrésistiblement le caractère et favorise le développement des vertus les plus nécessaires pour les subordonnés. Il demande, avec un luxe de rhétorique d'école, « si dans le domaine des sciences, ce sont les forts ou les faibles qui mésusent le plus de leur autorité et de la confiance qu'on a en eux pour des buts égoïstes inférieurs et pour la perte des hommes crédules, si chez les juristes, les maîtres de la science sont les légistes et les chicaniers qui trompent l'espérance des clients crédules, qui font noir le blanc, blanc le noir, qui font du droit le véhicule de l'injustice, réduisent à la mendicité ceux qui ont besoin de leur protection, et comme des vautours dévorent l'innocente brebis, etc. ».

Ici, M. von Haller oublie que tout cet étalage de rhétorique a jus-

259

L'idée de l'État :

a) Possède une existence immédiate et est l'État individuel comme organique se rapportant à soi-même — c'est la constitution du Droit politique interne.

b) Elle passe à la relation de l'État isolé avec les autres États — c'est le droit externe.

tement pour but de soutenir la proposition que la domination des puissances est l'ordonnance éternelle de Dieu, ordre selon lequel le vautour dévore l'innocente brebis, qu'ainsi ceux qui sont les plus puissants par la connaissance des lois, ont bien raison de piller les naïfs qui ont besoin de protection, comme des faibles. Mais ce serait trop demander de mettre d'accord deux pensées là où il n'y en a même pas une : que M. von Haller soit l'ennemi des codes, cela se comprend de soi-même : les lois civiles d'après lui sont absolument « inutiles puisqu'elles se comprennent de soi-même par les lois naturelles » ; (depuis qu'il existe des États, on aurait épargné beaucoup de peine appliquée à la législation et aux codes et qui est encore employée à l'étude du droit si depuis toujours on s'était rassuré dans la pensée fondamentale que tout se comprend de soi-même) « et d'autre part, que les Lois ne sont pas données aux individus privés, mais sont comme des instructions aux juges subordonnés pour leur faire connaître la volonté du chef de la justice. La juridiction n'est d'ailleurs (I, pp. 297 et 254), pas un devoir de l'État mais un bienfait, c'est-à-dire une aide des plus puissantes et toute surérogatoire. Parmi les moyens d'assurer le droit, « celui que nous laissent les juristes modernes en nous enlevant les trois autres n'est pas le plus parfait, mais est au contraire incertain et hésitant. Les trois autres sont les plus rapides et les plus sûrs pour conduire au but et ce sont eux que la nature amie a donnés à l'homme pour garantir sa liberté juridique. »

Ces trois moyens sont :

1° Observation personnelle de la loi naturelle ;

2° Résistance à l'injustice ;

3° Fuite, là où il n'y a plus de recours (sans doute faut-il que les juristes soient bien méchants en comparaison de la nature amie?).

« La loi naturelle de Dieu, donnée par la toute-bonne nature à chacun, est (I, 292) : « honore en chacun ton semblable (d'après le principe de l'auteur, elle devrait être : honore celui qui n'est pas ton semblable

c) Elle est l'idée universelle, comme genre et comme puissance absolue sur les États individuels, l'esprit qui se donne sa réalité dans le progrès de l'histoire universelle.

mais qui est plus puissant). Ne porte pas tort à celui qui ne t'a pas causé de dommage ; ne réclame pas ce qu'on ne te doit pas. (Et de quoi est-on redevable?) Et enfin, aime tes semblables et sois-leur utile quand tu peux. »

L'enracinement de cette loi doit être ce qui rendra superflues la législation et la constitution. Il serait intéressant de voir comment M. von Haller explique que malgré cette implantation, des lois et des constitutions ont existé dans le monde.

Dans le tome III, p. 362, l'auteur en vient aux « soi-disant libertés nationales » (c'est-à-dire les lois juridiques et constitutionnelles des nations ; chaque droit défini juri iquement doit être appelé dans ce sens large, une liberté). Il dit de ces lois entre autres que « leur contenu est en général très peu important quoiqu'on puisse accorder dans les livres une grande valeur à de semblables libertés fondamentales ». Lorsqu'on voit ensuite que ce dont parle l'auteur, ce sont les libertés nationales des *Stände allemands* de l'Empire, de la nation anglaise (la Grande Charte, « qui d'ailleurs est peu lue et encore moins comprise à cause des expressions vieillies, » le Bill of Rights, etc.), et de la nation hongroise, on s'étonne d'apprendre que ces conquêtes tenues autrefois pour si importantes, sont insignifiantes, et que dans ces nations, ces lois qui ont concouru à chaque pièce du vêtement que les individus portent, à chaque morceau de pain qu'ils mangent et qui continuent à y contribuer chaque jour à chaque instant, n'ont plus qu'une valeur purement livresque. A propos du code général prussien, pour citer encore ceci, M. von Haller est particulièrement sévère parce que les erreurs philosophiques (toujours pas la philosophie kantienne pour laquelle M. von Haller est si sévère) ont eu ici une influence incroyable et entre autres principalement parce qu'il y est question de l'État, du domaine de l'État, du but de l'État, du souverain de l'État, des devoirs du souverain et des serviteurs de l'État.

Pour M. von Haller, le plus amer est le droit « de charger d'impôts la fortune privée des personnes, leur gain, leur production ou leur consommation pour couvrir les besoins de l'État ; parce qu'ainsi le roi, puisque la richesse de l'État est qualifiée non plus de propriété privée du prince, mais de do aine public, n'a plus rien en propre, non plus que les citoyens prussiens qui ne possèdent plus ni leurs corps ni leurs biens et sont ainsi des sujets dans la condition juridique du serf, car ils ne doivent pas se dérober au service de l'État ».

Après cette incroyable crudité, on pourrait trouver bouffonne l'émo-

A. LE DROIT POLITIQUE INTERNE

260

L'État est la réalité en acte de la liberté concrète ; or, la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi (dans les systèmes de la famille et de la société civile), en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissant consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final. Il en résulte que, ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt sans vouloir l'universel ; elles ont une activité consciente de ce but. Le principe des États modernes a cette puissance

tion avec laquelle M. von Haller décrit son inexprimable contentement de ses découvertes (I, Préface) : « Une joie comme seul peut en sentir l'ami de la Vérité lorsqu'il atteint après une recherche consciencieuse, la certitude qu'il a découvert à la fois (oui à la fois), le décret de la Nature et la Parole de Dieu lui-même. » (D'habitude, la Parole de Dieu distingue très expressément ses révélations, des décrets de la nature et des hommes naturels.) Quand il décrit comment il avait « failli s'écrouler de pure admiration, comment un flot d'heureuses larmes s'échappa de ses yeux et comment la vivante Religion était née en lui depuis lors », sa religion aurait dû plutôt conseiller à M. von Haller de pleurer, car c'est une punition divine (la plus sévère que l'homme puisse encourir) de négliger la pensée et la raison, le respect des lois, d'oublier l'importance d'une détermination juridique des devoirs de l'État et des droits du citoyen, des droits de l'État et des devoirs du citoyen, au point de prendre l'absurde pour la parole divine.

et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle autonome et en même temps de le ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même.

261

En face des sphères du droit privé et de l'intérêt particulier, de la famille et de la société civile, l'État est, d'une part, une nécessité externe et une puissance plus élevée ; à sa nature sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts, qui en dépendent, mais d'autre part, il est leur but immanent et a sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers de l'individu, unité qui s'exprime dans le fait qu'ils ont des devoirs envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits (§ 155).

R : On a déjà remarqué plus haut au § 3 que Montesquieu dans son célèbre ouvrage *De l'Esprit des Lois* a eu en vue et a essayé de parcourir dans le détail l'étude de la dépendance des lois privées par rapport au caractère particulier de l'État, et qu'il a eu l'idée philosophique de ne considérer la partie que dans son rapport avec le tout. Comme le devoir est d'abord un comportement envers quelque chose de substantiel pour moi, d'universel en soi et pour soi, que le droit est au contraire l'existence empirique en général de cette réalité substantielle et, par conséquent, l'aspect de sa particularité et de ma liberté particulière, ainsi il apparaît que, à leurs étapes formelles, l'un et l'autre sont répartis entre des aspects ou des personnes diverses. L'État, comme réalité morale, comme compénétration du substantiel et du particulier, implique que mes obligations envers la réalité substantielle sont en même temps

l'existence de ma liberté particulière, c'est-à-dire qu'en lui, droit et devoir sont réunis dans une seule et même relation. Mais puisqu'en même temps, dans l'État les moments divers atteignent leur figure propre et leur réalité et que, par suite, la distinction du droit et du devoir apparaît à nouveau, tout en étant en soi, c'est-à-dire formellement identique, ils restent différents par leur contenu. Dans la sphère du droit privé et de la moralité subjective, manque la nécessité réelle de la relation, l'égalité de contenu qu'on obtient reste abstraite. Ce qui dans ces sphères abstraites est juste pour l'un doit l'être aussi pour l'autre, et ce qui est le devoir pour l'un doit être aussi devoir pour l'autre. Cette identité absolue du droit et du devoir n'a lieu qu'en tant que similitude du contenu, à la condition que le contenu lui-même soit tout à fait universel, c'est-à-dire soit l'unique principe du droit et du devoir : la liberté personnelle de l'homme. Ainsi les esclaves n'ont pas de devoir parce qu'ils n'ont pas de droit et inversement (il n'est pas question ici des devoirs religieux). Mais dans l'idée concrète qui se développe en soi-même, les moments se distinguent et leurs déterminations entraînent une diversité de contenu. Dans la famille, le fils n'a pas des droits de même contenu que ses devoirs envers son père et les droits du citoyen envers l'État, envers le prince et le gouvernement ne sont pas de même nature que ses devoirs. Ce concept de la réunion du droit et du devoir est une des conditions les plus importantes et contient la force interne des États. Le côté abstrait du devoir qui consiste à négliger et à bannir l'intérêt particulier comme inessentiel et même indigne, subsiste néanmoins. La considération concrète, l'idée, montrent le moment de la particularité comme aussi essentiel et par suite sa satisfaction comme nécessaire. L'individu dans l'accomplissement de son devoir doit trouver en même temps son compte, son intérêt personnel ou sa satisfaction et,

de sa situation dans l'État, résulte un droit par lequel la chose publique devient en même temps sa chose particulière. Dans la vérité, l'intérêt particulier ne doit être ni négligé ni refoulé, mais accordé à l'intérêt général, et ainsi l'un et l'autre sont maintenus. L'individu qui est sujet par des devoirs, trouve dans leur accomplissement en tant que citoyen la protection de sa personne et de sa propriété, la considération de son bien particulier et la satisfaction de son essence substantielle, la conscience et la fierté d'être membre de ce tout ; dans l'accomplissement du devoir sous forme de prestation et d'entreprise pour l'État, il assure sa conservation et sa subsistance. D'après le côté abstrait, l'intérêt général voudrait seulement que les actes et les prestations qu'il réclame soient accomplis comme devoirs.

262

L'idée réelle en acte ou esprit qui se divise soi-même dans les deux sphères idéelles de ce concept : la famille et la société civile qui constituent son aspect fini, tend à sortir de leur idéalité pour soi et à devenir esprit réel infini, et alors il répartit dans ces sphères le matériel de cette réalité finie, c'est-à-dire qu'il répartit les individus comme les masses, si bien que cette attribution semble produite pour chaque particulier par les circonstances, le libre-arbitre et le choix personnel de la destinée (§ 185 et Remarques).

263

Dans ces sphères où ses moments d'individualité et de particularité ont leur simple réalité immédiate et réfléchie, il y a déjà l'esprit : c'est l'universalité objective

qui apparaît en elles, c'est la puissance de la raison dans la nécessité (§ 184), c'est, en un mot, les Institutions considérées dans la section précédente.

264

Comme les individus de la collectivité sont eux-mêmes des êtres spirituels et contiennent par suite les deux éléments : l'individualité extrême consciente et volontaire et l'extrême universalité qui connaît et veut la réalité substantielle, comme par suite ces individus ne parviennent à la justification de ces deux aspects que s'ils sont actifs aussi bien comme personnes privées que comme personnes substantielles, ils atteignent dans les sphères ci-dessus d'une part la première réalité immédiatement et, d'autre part, la seconde par deux moyens : dans les institutions qui sont ce qu'il y a de virtuellement universel dans leurs intérêts particuliers, ils ont l'essence de leur conscience de soi et ensuite elles leur procurent dans la corporation une activité et une occupation dirigées vers un but universel.

265

Ces institutions forment la Constitution, c'est-à-dire la raison développée et réalisée dans le particulier et sont, par suite, la base ferme de l'État, aussi bien que de la confiance et des sentiments civiques des individus, et elles sont les piliers de la liberté publique car par elles, la liberté particulière est à la fois réelle et rationnelle et en elles-mêmes se trouve la réunion de la liberté et de la nécessité.

266

Mais l'esprit n'est pas seulement cette nécessité de fait et ce monde d'apparence, il est aussi objectif et réel en acte pour lui-même, comme leur idéalité et leur âme intérieure et ainsi, cette universalité substantielle devient un objet et un but pour elle-même, et aussi bien cette nécessité sous la figure de la liberté.

267

La nécessité dans l'idéal, c'est le développement de l'idée à l'intérieur d'elle-même ; comme substance subjective, elle est le sentiment politique, comme substance objective distinguée de la précédente, c'est l'organisme de l'État, l'État proprement politique et sa constitution.

268

Le sentiment politique, le patriotisme en général est comme une certitude appuyée sur la vérité (une certitude qui n'est que subjective n'est pas produite par la vérité et n'est qu'une opinion) et il est le vouloir devenu habitude. Il ne peut être que le résultat des institutions existant dans l'État, car c'est en elles que la raison est véritablement donnée et réelle et elle reçoit son efficacité de la conduite conforme à ces institutions. Ce sentiment est principalement la confiance (qui peut devenir une compréhension plus ou moins cultivée) et la certitude que mon intérêt particulier et mon intérêt substantiel sont conser-

vés et maintenus dans l'intérêt et dans les buts d'un autre (ici l'État), par suite de sa relation à moi comme individu ; d'où il résulte justement, qu'il n'est pas pour moi quelque chose d'autre et que dans cet état de conscience, je suis libre.

R : Sous le nom de patriotisme, on entend souvent la disposition à des sacrifices et à des actions extraordinaires, mais il est essentiellement la disposition de conscience qui conduit dans les États et les circonstances habituelles, à considérer la vie collective comme la base substantielle et comme le but. Cette conscience qui se maintient dans le courant de la vie et dans toutes les situations est ensuite à la base de la disposition à des efforts extraordinaires. Mais de même que beaucoup d'hommes sont plus volontiers courageux que justes, ils se persuadent facilement qu'ils possèdent ce patriotisme extraordinaire pour s'épargner cette disposition vraie de l'âme ou pour s'excuser d'en être dépourvus. Lorsque par ailleurs on considère les sentiments civiques comme ce qui constitue le commencement et qui peut naître de représentations et de pensées subjectives, on les confond avec l'opinion, car dans cette conception, ils manquent de leur véritable base qui est la réalité objective.

269

Le sentiment civique reçoit son contenu particulier des différents aspects de l'organisme de l'État. Cet organisme est le développement de l'idée en toutes ses différences et en leur réalité objective. Ces aspects différents sont les divers pouvoirs et leurs fonctions ou activités grâce auxquels l'universel se produit continuellement, et, comme ils sont déterminés par la nature du concept, d'une manière nécessaire, et

se conserve, car en même temps l'universel est posé avant sa production. Cet organisme est la constitution politique.

270

Que le but de l'État soit l'intérêt universel en tant que tel et par suite en tant qu'il est leur substance, le maintien des intérêts particuliers, c'est : 1) sa réalité abstraite ou substantialité mais c'est aussi : 2) sa nécessité telle qu'elle se divise dans les différents aspects de son concept, lesquels sont par suite de cette substantialité eux aussi des déterminations fixes et des pouvoirs réels ; 3) et justement cette substantialité est l'esprit se connaissant et se voulant à travers la forme de la culture.

Ainsi l'État sait ce qu'il veut et le sait dans son universalité, comme quelque chose de pensé, donc, il agit et se comporte d'après des buts connus, des principes explicites, et d'après des règles qui sont non seulement des règles en soi, mais aussi pour la conscience, et de même, si ses actions ont rapport à des circonstances ou à des situations données, il tient compte de la connaissance qu'il en a.

R : C'est le moment de toucher le rapport de l'État à la Religion puisqu'on a si souvent répété dans les derniers temps que la Religion est la base de l'État et qu'avec cette affirmation on a même la prétention d'avoir épuisé la science de l'État. Or, aucune affirmation n'est plus propre à produire une telle confusion et même à transformer la confusion en constitution de l'État, à lui donner la forme que devrait avoir la connaissance.

Il peut d'abord paraître suspect que la religion soit surtout recommandée et recherchée pour les épo-

ques de misère publique, d'ébranlement et d'oppression, et qu'on voie en elle une consolation contre l'injustice, une espérance pour compenser une perte. Ensuite, si on considère que la religion recommande d'être indifférent aux affaires du monde, au cours des événements dans la réalité tandis que l'État est l'esprit enraciné dans le monde, le recours à la religion ne semble guère propre à élever l'intérêt et les affaires de l'État au rang de but sérieux essentiel, ou bien il présente tout ce qui concerne le gouvernement comme chose dépendant d'un arbitraire contingent. Ce peut être un langage qu'on tient simplement en se figurant que les buts des passions et de la violence injustes dominent l'État à moins que ce recours à la religion veuille valoir par lui-même et prétendre à déterminer et à maintenir le droit.

De même qu'on considérerait comme une dérision d'écarter tout ressentiment contre la tyrannie parce que l'opprimé trouve sa consolation dans la religion, de même il ne faut pas oublier que la religion peut prendre une forme qui a pour conséquence l'esclavage le plus dur dans les chaînes de la superstition et la dégradation de l'homme au-dessous de l'animal (comme chez les Égyptiens ou les Hindous qui honorent des animaux comme des êtres supérieurs). Ce phénomène peut au moins faire prendre garde, qu'il ne faut pas parler de la religion en général et que souvent une force salutaire est nécessaire contre elle sous certains de ses aspects, force qui prenne à son compte les droits de la raison et de la conscience de soi.

Mais la détermination essentielle des rapports de la religion et de l'État ne peut être obtenue que si l'on se réfère à leurs concepts. La religion a pour contenu la vérité absolue et par suite le degré le plus élevé du sentiment fait partie de son domaine. Comme

intuition, comme sentiment, comme connaissance sensible qui a pour objet Dieu comme principe et cause infinie dont tout dépend, à quoi tout se rapporte, elle exige que tout soit conçu de son point de vue et tire d'elle sa confirmation, sa justification et sa certitude. L'État et les lois, comme les devoirs, reçoivent de cette dépendance la garantie souveraine et l'obligation la plus haute pour la conscience ; en effet, l'État lui-même, les lois et les devoirs sont dans leur réalité quelque chose de défini qui introduit à une sphère plus élevée comme à son principe (*Encycl. philosophique*, § 453).

C'est pourquoi la religion contient le point qui dans le changement universel et dans l'évanouissement des buts des intérêts et des propriétés réelles garantit la conscience de l'immuable, de la liberté et du contentement souverain[1]. Mais si la religion constitue ainsi le principe de l'État comme volonté divine, néanmoins elle n'est qu'un fondement et c'est en cela que les deux sphères se distinguent. L'État est la volonté divine comme esprit présent ou actuel qui se développe dans la formation et l'organisation d'un monde. Ceux qui en face de l'État, veulent s'en tenir à la forme de la religion, se comportent comme ceux qui croient avoir atteint le droit dans la connaissance alors qu'ils en restent toujours

1. La religion a comme la connaissance et la science un principe propre différent de celui de l'État ; elles entrent donc dans l'État, d'une part, à titre de moyens de culture, et d'autre part, en tant qu'elles font des buts indépendants, et de formation morale grâce à l'aspect qui fait d'elles une existence extérieure. Aux deux points de vue, les principes de l'État s'appliquent à elles. Dans un traité complètement concret de l'État, ces sphères ainsi que l'art et les simples relations naturelles doivent être considérées également dans leurs rapports et dans leur situation dans l'État. Mais dans ce traité où c'est le principe de l'État qui est parcouru dans sa sphère propre, selon son idée, on ne peut pas parler des principes des autres sphères et de l'application du droit de l'État qu'incidemment.

à l'essence et ne passent pas de cette abstraction à l'existence ou encore comme ceux qui (cf. plus haut § 140) ne veulent que le Bien abstrait et réservent au libre-arbitre de déterminer ce qui est bien. La Religion est la relation à l'absolu dans la forme du sentiment, de l'imagination et de la croyance et dans son centre qui contient tout, tout ce qui existe devient un accident et aussi s'évanouit.

Si on s'attache à cette forme même par rapport au problème de l'État, au point qu'elle soit ce qui le détermine essentiellement et ce qui fait sa valeur, alors lui, qui est un organisme développé en parties différenciées fixes, en lois et en institutions, est livré à l'hésitation, à l'incertitude et à l'ébranlement. L'objectif universel, les lois, au lieu d'être déterminés, d'une manière ferme et valable, reçoivent un caractère négatif par rapport à cette forme de la religion qui enveloppe d'un voile tout ce qui est défini et devient par là même quelque chose de subjectif.

Pour la conduite de l'homme, il en résulte cette conséquence : pour le juste, il n'y a pas de lois ; soyez pieux et vous pourrez par ailleurs faire tout ce que vous voudrez : vous pourrez vous laisser aller à votre libre-arbitre et à votre passion et renvoyer les autres qui souffrent de votre injustice à la consolation et à l'espoir de la religion ou pis encore, les repousser et les condamner comme irreligieux Si cette conduite négative ne reste pas seulement une disposition interne et une opinion, si elle se tourne vers la réalité et s'affirme en elle, le fanatisme religieux prend naissance, lequel comme le politique, bannit toute organisation politique et tout ordre légal, comme une limite restrictive et inadaptée à l'infini du sentiment intime. Par suite se trouvent bannis la propriété privée, le mariage, les situations et les activités de la société civile comme indignes de l'amour et de la

liberté du sentiment. Comme néanmoins l'action et l'existence réelles requièrent des décisions, il se produit la même chose que lorsque la subjectivité de la volonté se donne comme l'absolu (§ 140), c'est-à-dire que c'est d'après la représentation subjective, l'opinion et le bon plaisir qu'on se décide.

La vérité, en face de celle qui s'enveloppe dans la subjectivité du sentiment et de la représentation, est le bond énorme qui fait passer de l'intérieur à l'extérieur, de la raison enveloppée dans l'imagination à la simple réalité. A ce passage travaille toute l'histoire du monde, œuvre dans laquelle l'humanité cultivée a gagné l'efficacité et la conscience de l'existence raisonnable, de l'organisation politique et des lois. De la part de ceux qui cherchent le Seigneur et qui, dans leur opinion inculte, croient posséder toutes choses immédiatement au lieu de s'imposer le travail d'élever leur subjectivité à la connaissance de la vérité et au savoir du droit et du devoir objectifs, ne peut venir que la destruction de tous les rapports moraux objectifs. Cette abomination et cette sottise sont la conséquence nécessaire d'un sentiment religieux qui s'en tient exclusivement à sa forme et s'oppose ainsi à la réalité et à la vérité dans la forme de l'universel et de la loi. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire que cette disposition passe à la réalisation. Elle peut rester avec son point de vue négatif comme quelque chose d'intérieur, se soumettre aux règlements et aux lois et s'en tenir au dévouement, à l'oraison fervente ou bien au dédain et à l'attente. Ce n'est pas la force, mais la faiblesse de notre temps qui a fait de la religiosité une espèce polémique de la piété, qu'elle se rattache à un vrai besoin ou à une vanité insatisfaite. Au lieu de dresser sa pensée subjective par le travail studieux et de soumettre sa volonté à l'exercice pour l'élever à l'obéissance libre, on trouve bien

meilleur marché à renoncer à la connaissance de la vérité objective, à cultiver soigneusement en soi un sentiment d'oppression ct en même temps d'amour-propre ; on s'en rapporte à la dévotion pour pénétrer la nature des lois et des institutions, pour se prononcer sur elles et pour exposer ce qu'elles devraient être ; et comme tout cela vient d'un cœur pieux, la méthode est naturellement infaillible et inattaquable, car des intentions et des affirmations qui ont pour fondement la religion ne peuvent être taxées ni de frivolité ni d'injustice.

Mais dans la mesure où la religion (celle qui est d'espèce véritable), loin d'avoir cette direction négative et polémique contre l'État le reconnaît ct le confirme, elle conserve par ailleurs pour elle-même son existence et sa manifestation. Son culte se compose d'actes et de croyances. Elle a pour cela besoin de propriétés et de possessions et aussi d'individus voués au service de la communauté. Il en résulte un rapport de l'État et de la communauté ecclésiastique. La détermination de ce rapport est simple. Il est dans la nature des choses que l'État accomplit un devoir lorsqu'il assure à la communauté toute garantie et toute protection pour l'accomplissement de sa fin religieuse. Et même, en tant que la religion est l'élément qui assure au mieux son intégrité dans la profondeur de la conscience, il peut réclamer de tous ses sujets qu'ils se rattachent à une communauté religieuse, à n'importe laquelle d'ailleurs, car l'État n'a pas à s'occuper du contenu puisque celui-ci se rapporte à l'intimité de la représentation. L'État dont l'organisation est achevée et qui, par suite est fort, peut ici se montrer d'autant plus libéral et négliger des particularités qui lui portent atteinte et même supporter dans son sein des communautés qui ne reconnaissent pas religieusement les devoirs

directs envers lui-même. (Cela dépend naturellement du nombre.) Il remet les membres de ces religions à la société civile et aux lois correspondantes et se contente de l'accomplissement passif de devoirs directs à son égard, ce qui est obtenu au besoin par une transformation ou une substitution de prestation [1].

1. Des quakers et des anabaptistes, on peut dire qu'ils ne sont que des membres actifs de la société civile et que, en tant que personnes privées, ils n'ont que des relations privées avec autrui, et même dans cette situation on leur a laissé le droit de serment.

Ils remplissent leurs devoirs directs envers l'État de manière passive et l'un des plus importants, celui de le défendre contre l'ennemi, qu'ils refusent sous sa forme directe, il leur est accordé de l'accomplir par échange d'une autre prestation. A l'égard de telles sectes, c'est véritablement le cas de dire que l'État pratique la tolérance, car comme ils ne reconnaissent pas de devoir à son égard, ils ne peuvent prétendre au droit d'en être membres. Lorsque naguère on traitait au Congrès américain de l'abolition de l'esclavage des nègres, un député des provinces du Sud fit cette réplique pertinente : « Accordez-nous les nègres, nous vous accordons les quakers. » Ce n'est que la force qu'il a par ailleurs qui permet à l'État de négliger et de supporter de telles anomalies, et de s'en remettre essentiellement à la puissance des mœurs et de la rationalité intérieure de ses institutions pour qu'elles diminuent et suppriment les séparations sans qu'il soit besoin d'affirmer rigoureusement ses droits.

Si légitime que soit la position juridique qu'on peut opposer formellement aux Juifs quant à l'octroi même des droits civils, en arguant qu'ils se considèrent non comme une simple fraction religieuse, mais comme membres d'un peuple étranger, autant la rumeur qu'on élève contre eux sous ce prétexte et sous d'autres, oublie qu'ils sont d'abord des hommes et que cela n'est pas une vaine qualité (§ 209, abstraite Rem.) ; qu'elle implique au contraire que l'octroi des droits civils fera naître le point d'honneur de valoir comme personne juridique dans la société, germe infini qui, indépendamment de tout autre, produira l'assimilation désirée dans la pensée et dans les sentiments.

La séparation reprochée aux Juifs se serait plutôt conservée et serait devenue à juste titre une responsabilité et un opprobre pour l'État qui les aurait exclus, car il aurait alors méconnu son principe, l'institution objective et sa puissance (cf. § 268, fin).

L'affirmation de cette exclusion, tout en se croyant au plus haut point justifiée s'est montrée tout à fait déraisonnable à l'expérience et au contraire la conduite des gouvernements s'est manifestée comme sage et digne.

Si la communauté ecclésiastique détient une propriété, accomplit les autres actes cultuels et a pour cela des individus à son service, elle passe du domaine de l'intériorité dans celui du monde, et par suite, dans le domaine de l'État ; elle se soumet donc immédiatement à ses lois. Sans doute, le serment, la réalité morale en général et la situation du mariage amènent avec eux cette pénétration et cette promotion du sentiment intérieur, lequel reçoit dans la religion sa certitude la plus profonde. Si les relations morales objectives sont des relations essentielles de la raison réalisée, ce sont les droits de celle-ci qui doivent alors être affirmés les premiers et la garantie de l'Église ne s'y ajoute que comme un aspect intérieur plus abstrait. Si on considère les autres manifestations qui résultent de l'union dans l'Église, on voit que pour la doctrine, l'intérieur est plus important par rapport à l'extérieur que dans les actes du culte et dans les autres conduites qui s'y rapportent, dans lesquels au moins l'aspect juridique apparaît aussitôt pour soi comme l'affaire de l'État (pourtant des Églises se sont attribué le droit que leurs serviteurs et leurs propriétés soient exemptés de la puissance et de la juridiction de l'État, et même, le droit de juridiction sur des laïcs, dans des affaires auxquelles la religion a part, comme les affaires de divorce et de serment).

La fonction de l'activité administrative dans de telles actions est sans doute assez indéterminée, mais cela réside dans la nature de cette fonction et a lieu également par rapport à d'autres actions purement civiles (cf. § 234).

Si la communion religieuse d'individus devient une communauté, une corporation, elle est soumise d'une manière absolue à la haute surveillance administrative de l'État. Mais la doctrine elle-même a

son domaine dans la conscience, elle appartient donc au droit de la liberté subjective de la conscience de soi, à la sphère intérieure qui, en tant que telle, ne constitue pas le domaine de l'État. Pourtant l'État aussi a une doctrine, puisque ses institutions et ses valeurs juridiques, en général, la constitution, etc., existent dans la forme de la pensée comme lois, et puisqu'il n'est pas un mécanisme mais la vie raisonnable de la liberté conscientc de soi, le système du monde moral. Par suite, la disposition morale et la conscience qu'on en prend dans dcs principes est un moment essentiel dans l'État réel.

La doctrine de l'Église à son tour, n'est pas seulement quelque chose d'intérieur à la conscience, elle est aussi une expression, et une expression sur un objet qui a les rapports les plus intimes avec les principes moraux et les lois de l'État ou qui, même, les concerne directement. Ainsi l'État et l'Église sont en accord ou en opposition directs. La diversité des deux domaines peut être poussée par l'Église jusqu'à la contradiction la plus aiguë lorsque, sous prétexte qu'elle possède le contenu absolu de la religion, elle considère la réalité spirituelle en général, et par suite aussi l'élément moral objectif comme une partie d'clle-même, tandis que l'État serait comme un appareil mécanique pour des buts extérieurs et profanes ; elle se conçoit elle-même comme le domaine de Dieu ou au moins le chemin et l'antichambre du ciel, et l'État comme le domaine du monde, c'est-à-dire du passager et du fini ; elle-même est un but souverain et l'État un simple moyen. A cctte prétention se rattache l'exigence que l'État non seulement assure à l'Église la pleine liberté d'enseignement, mais encore respecte absolument cet enseignement en tant que tel et quel qu'il soit, sous prétexte qu'il n'appartient qu'à elle de le définir.

De même que l'Église en arrive à cette prétention par extension du principe que l'élément spirituel est absolument sa propriété, la science et la connaissance qui appartiennent également au même domaine et qui forment pour elles-mêmes comme l'Église une totalité de principes propres, qui pourraient même se considérer très fondés à prendre la place de l'Église, réclament la même indépendance par rapport à l'État qui doit les servir comme un moyen en vue d'une fin souveraine.

Dans cette situation, il est indifférent que les chefs de la communauté religieuse ou ceux qui sont consacrés à son service aillent jusqu'à une existence séparée de l'État, si bien que seuls les autres membres seraient soumis à l'État, ou bien que pour le reste de leur vie ils se maintiennent dans l'État et qu'ils considèrent leur destinée ecclésiastique comme un simple aspect de leur situation, aspect qu'ils considèrent comme séparé de l'État.

Il faut d'abord remarquer qu'une telle situation va avec la conception pour laquelle la mission de l'État est seulement la protection et la sécurité de la vie, de la propriété et du libre-arbitre de chacun, dans la mesure où elle ne lèse pas la vie, la propriété et le libre-arbitre d'autrui. L'État apparaît alors comme institué par la nécessité du besoin ; l'élément spirituel suprême, la vérité en soi et pour soi sont alors rejetés au-delà de l'État dans la religion subjective ou dans la science théorique et celui-ci en tant que laïque en soi et pour soi ne peut que les respecter de sorte que ce qui est proprement moral reste complètement en dehors de lui. Qu'il y ait eu des époques historiques et des états de barbarie où toute vie spirituelle supérieure avait son siège dans l'Église, et où l'État n'était qu'un régime de violence, d'arbitraire et de passions, et que cette opposition abstraite était

le principe de la réalité (cf. § 358), cela appartient à l'histoire. Mais c'est une méthode aveugle et plate de donner cette situation comme celle qui est véritablement conforme à l'idée.

L'évolution de l'idée a, au contraire, montré que l'esprit comme libre et rationnel est, en soi, la moralité objective, qu'ainsi l'idée véritable est la raison réalisée et que celle-ci est ce qui existe comme État. Il résulte aussi de cette idée qu'en elle la vérité morale existe pour la conscience pensante, comme contenu élaboré sous la forme universelle, qu'elle est loi, que l'État connaît absolument ses buts, qu'il y adhère et les réalise avec une conscience définie et suivant des principes. Comme il a été remarqué plus haut, la religion de son côté a la vérité pour objet en général, mais en tant que contenu donné qui dans ses caractères fondamentaux, n'est pas connu par la pensée et par des concepts ; de même, la relation de l'individu à cet objet est une obligation fondée sur l'autorité, et le témoignage personnel de l'esprit et du cœur, qui contient l'élément de liberté, est croyance et sentiment.

C'est la connaissance philosophique qui aperçoit que l'État et l'Église ne s'opposent pas quant au contenu de la vérité et de la raison, mais seulement quant à la forme. Si, par suite, l'Église passe à l'enseignement (il existe et il a existé des Églises qui n'ont qu'un culte, d'autres dans lesquelles il est l'essentiel et dans lesquelles l'enseignement et la culture de la conscience n'est qu'un accessoire), et que son enseignement concerne des principes objectifs, et la réflexion sur la morale objective et la raison, elle entre par cette manifestation sur le domaine de l'État. En face de la croyance et de l'autorité qu'elle fournit et invoque à propos de la morale, du droit, des lois et des institutions, en face de son opinion subjective, c'est l'État

qui représente bien plutôt le savoir; en effet, selon son principe, le contenu ne reste pas dans la forme du sentiment et de la croyance mais relève de la pensée définie.

Lorsque le contenu existant en soi et pour soi apparaît dans la réalité religieuse comme un contenu particulier, comme la doctrine propre à l'Église, comme communauté religieuse, cette doctrine reste en dehors de l'État. (Dans le protestantisme, il n'y a d'ailleurs pas de clergé qui serait dépositaire exclusif de la doctrine de l'Église car pour lui, il n'y a pas de laïcs.) Par le fait que les principes de la moralité objective et l'ordre de l'État en général passent par le plan religieux et non seulemcnt peuvent, mais encore doivent entrer en relation avec lui, l'État reçoit d'un côté une garantie religieuse, mais de l'autre côté, il lui reste le droit et la forme de la raison consciente de soi, objective, le droit de la faire valoir, et de l'affirmer en face de thèses qui naissent de la forme subjective de la vérité quelles que soient l'assurance et l'autorité qui les entourent.

Comme le principe de sa forme, en tant que quelque chose de général est essentiellement la pensée, il est arrivé aussi que de lui soit venue la liberté de la pensée et de la science (alors qu'une Église a, au contraire, brûlé Giordano Bruno et forcé Galilée à faire pénitence à genoux à cause de son exposition du système solaire copernicien, etc.) (1).

1. « En publiant ses découvertes, Galilée fit voir qu'elles démontraient le mouvement de la terre. Mais la pensée de ce mouvement fut déclarée contraire aux dogmes religieux, par une congrégation de cardinaux, et Galilée, son plus illustre défenseur en Italie, fut cité au Tribunal de l'Inquisition, et forcé de se rétracter, pour échapper à une prison rigoureuse.

« Une des plus fortes passions de l'homme est l'amour de la vérité dans l'homme de génie. Galilée, convaincu de plus en plus par ses observations du mouvement de la terre, médita longuement un nouvel

De son côté, la science a donc aussi sa place car elle a le même élément formel que l'État : elle a pour but la connaissance de la vérité et plus précisément, de la vérité rationnelle et objective.

La connaissance intellectuelle peut sans doute aussi tomber du niveau de la science à celui de l'opinion et de ratiocinations probables. Si elle se tourne alors vers des problèmes moraux et l'organisation de l'État, elle se met en opposition avec leurs principes comme l'Église le fait pour sa part avec la même prétention qui s'appuie sur l'opinion, comme si elle était la raison, et sur le droit de la conscience de soi subjective d'être libre dans ses opinions et ses convictions. Le principe de cette subjectivité du savoir a été considéré plus haut (§ 140). Ici importe seulement

ouvrage dans lequel il se proposait d'en développer les preuves. Mais pour se dérober à la persécution dont il avait failli être victime, il imagina de les présenter dans la forme de dialogues entre trois interlocuteurs dont l'un défendait le système de Copernic combattu par un péripatéticien. On sent que tout l'avantage restait au défenseur de ce système, mais Galilée ne prononçant point entre eux, et faisant valoir autant qu'il était possible les objections des partisans de Ptolémée, devait s'attendre à jouir de la tranquillité et du repos que lui méritaient ses travaux et son grand âge. Galilée, à l'âge de 70 ans, fut de nouveau cité à ce tribunal. On l'enferma dans une prison où l'on exigea de lui un second désaveu de ses sentiments, avec menace de la peine de relaps s'il continuait d'enseigner la même doctrine. On lui fit signer cette formule d'abjuration : « Moi, Galilée, à la 70e année de mon âge, constitué personnellement en justice étant à genoux et ayant devant les yeux les Saints Évangiles que je touche de mes propres mains, d'un cœur et d'une foi sincères, j'abjure, je maudis et je déteste l'erreur, l'hérésie du mouvement de la terre. »

« Quel spectacle que celui d'un vieillard, illustre par une longue vie consacrée tout entière à l'étude de la nature, abjurant à genoux contre le témoignage de sa conscience, la vérité qu'il avait prouvée avec évidence. Emprisonné pour un temps illimité, par un décret de l'Inquisition, il fut redevable de son élargissement aux sollicitations du grand-duc. Il mourut en 1642, regretté de l'Europe entière, éclairée par ses travaux et indignée du jugement porté contre un si grand homme par un odieux tribunal. » (Laplace, Exposition du système du monde.)

la remarque que, d'un côté, l'État peut manifester une indifférence infinie à l'opinion — justement dans la mesure où ce n'est qu'une opinion, un contenu subjectif, et que par suite si haut qu'elle se prise, elle n'a aucune force réelle en elle, — à la manière des peintres qui s'en tiennent sur leur palette aux trois couleurs fondamentales en s'opposant à la science scolaire des sept couleurs fondamentales. Mais, d'autre part, l'État doit prendre la défense de la vérité objective et des principes de la vie morale contre l'opinion qui adopte de mauvais principes, lorsque celle-ci devient une existence universelle, dévorant la réalité, surtout si le formalisme de la subjectivité absolue entend prendre pour base un point de départ scientifique et veut tourner contre l'État ses propres institutions d'enseignement en leur donnant les prétentions d'une Église. De même, en général, il doit faire valoir contre l'Église revendiquant une autorité absolue le droit formel de la conscience de soi à l'opinion propre, à sa conviction et, en général, à la pensée de la vérité objective valable.

On peut encore mentionner l'unité de l'État et de l'Église, condition dont on a beaucoup parlé dans les temps modernes et qu'on a posée comme idéal suprême. Si leur unité essentielle est celle de la vérité des principes et des sentiments, il est également essentiel que la différence qu'ils tiennent de leur forme dans la conscience arrive à l'existence particulière en même temps que l'unité.

Dans le despotisme oriental, cette unité si souvent souhaitée de l'État et de l'Église existe, mais en même temps, l'État n'existe pas, il n'y a pas d'incarnation consciente dans le droit, de la moralité libre et de son évolution organique, qui est seule digne de l'Esprit. Pour que l'État en tant que réalité morale de l'Esprit, consciente de soi, arrive à l'existence, il doit nécessaire-

ment se différencier de la forme de l'autorité et de la croyance. Or, cette différenciation ne se produit que si le domaine religieux en vient à une séparation intérieure. Alors seulement l'État atteint l'universalité de la pensée, qui est son principe formel et le réalise au-dessus des Églises particulières. Pour reconnaître cela, on doit savoir non pas seulement ce qu'est l'universalité en soi, mais aussi ce qu'est son existence. Bien loin que le schisme des Églises soit ou ait été pour l'État un malheur, ce n'est au contraire que par lui qu'il a pu devenir ce qui était son destin : la raison et la moralité conscientes d'elles-mêmes. Et c'est aussi le plus grand bonheur qui peut arriver à l'Église et à la pensée pour leur liberté et pour leur rationalité propres.

271

La constitution politique est en premier lieu l'organisation de l'État et le processus de sa vie organique par rapport à lui-même. Dans ce processus, il distingue ses éléments à l'intérieur de soi-même et les développe en existences fixes.

En second lieu, il est en tant qu'individualité, une unité exclusive qui par conséquent se comporte par rapport à d'autres. Il tourne donc son organisme différencié vers l'extérieur et dans cette détermination, place ses termes différenciés à l'intérieur de soi-même dans leur idéalité.

I. CONSTITUTION INTÉRIEURE POUR SOI

272

La Constitution est rationnelle si l'État détermine et répartit en lui-même son activité selon la nature du concept, à savoir : de telle sorte que chacun des pouvoirs soit en lui-même la totalité. Ce qui est obtenu par ce que chacun renferme en soi l'action des autres moments et parce que, exprimant la différenciation du concept, ils se maintiennent tous dans son idéalité et ne constituent qu'un tout individuel unique.

R : On a infiniment bavardé dans les temps modernes sur la Constitution, comme sur la raison, et, en Allemagne en particulier on a proposé au monde les idées les plus creuses. Des gens se persuadaient de s'entendre en Constitution mieux que tout le monde et même à l'exclusion de tous autres et d'abord des gouvernements et ils croyaient en avoir une justification irréfutable en ce que la religion et la piété devaient être la base de toutes ces rêveries. Ce n'est pas un miracle si ces bavardages ont eu pour résultat que, pour des hommes raisonnables, les mots « raison », « lumières », droit, etc., sont devenus répugnants comme ceux de « constitution » et de « liberté » et on pourrait avoir honte de parler encore de Constitution politique. On peut du moins espérer un effet de ce dégoût, c'est qu'on admette généralement qu'une connaissance philosophique de tels objets ne peut être tirée de raisonnements abstraits sur des fins, des mobiles et des intérêts, et encore bien moins du sentiment, de l'amour et de l'enthousiasme.

Seul le concept peut avoir ce résultat et ceux qui tiennent la divinité pour inconcevable et la connaissance du vrai pour une entreprise vaine devront s'abstenir de prendre part aux débats. Ce qu'ils peuvent produire de discours indigestes et édifiants avec leur sentiment et leur enthousiasme ne peut prétendre à la considération philosophique.

Parmi les conceptions courantes, il faut mentionner celle de la nécessaire séparation des pouvoirs (en connexion avec le § 269). C'est une condition très importante qui pourrait être considérée comme la garantie de la liberté publique, si elle était prise dans son vrai sens, mais c'est une conception dont ne savent et ne veulent justement rien savoir ceux qui pensent parler au nom de l'enthousiasme et de l'amour. Car c'est en elle que se trouve l'élément de la détermination rationnelle. Le principe de la division des pouvoirs contient en effet comme élément essentiel la différenciation, la raison dans la réalité ; mais sous la forme où l'entendement abstrait la conçoit, on trouve d'une part la fausse condition de l'indépendance absolue des pouvoirs les uns en face des autres, et d'autre part cette vue partielle qui considère leurs rapports comme négatifs, comme une limitation réciproque. A ce point de vue, ces rapports deviennent une hostilité, une crainte qui dresse chacun contre les autres comme contre un mal, afin de se poser en face de lui ct de créer un équilibre général par tous ccs balancemcnts, mais cc ne sera pas une unité vivante. Ce n'est que la détermination du concept en lui-même et non quelque autre fin ou quelque autre utilité qui fournit l'origine absolue des pouvoirs séparés, et ce n'est que par elle que l'organisation de l'État est le rationnel en soi et l'image de la raison éternelle.

C'est à partir de la logique (sans doute pas la logi-

que courante), qu'on peut reconnaître comment le concept, et ensuite, plus concrètement l'Idée, se déterminent en eux et posent ainsi leurs moments d'universalité, de particularité et d'individualité. Prendre comme point de départ absolu la négation, et mettre au premier rang la volonté du mal et la défiance contre elle, et partir de cette supposition pour raffiner sur la ruse, pour inventer des barrages et ne concevoir l'unité que comme l'effet de barrages opposés, cela caractérise au point de vue de la pensée, l'entendement négatif et au point de vue du sentiment la conception plébéienne (cf. § 244).

L'indépendance des pouvoirs, comme par exemple de l'exécutif et du législatif comme on les a nommés, entraîne immédiatement la dislocation de l'État comme on l'a vu en grand, ou bien, si l'État se maintient dans ce qu'il a d'essentiel, son existence est sauvée par le combat dans lequel une puissance se subordonne les autres et qui, par suite, produit l'unité d'une manière ou d'une autre.

273

L'État politique se divise donc dans les différences substantielles suivantes :

a) la puissance de définir et d'établir l'universel, le pouvoir législatif ;

b) la subsomption des sphères particulières et des cas individuels sous le général, le pouvoir du gouvernement ;

c) la subjectivité comme décision suprême de la volonté qui est le pouvoir du prince. En lui les pouvoirs séparés sont réunis en une unité individuelle qui devient le sommet et le commencement du tout que forme la monarchie constitutionnelle.

R : L'achèvement de l'État en monarchie constitutionnelle est l'œuvre du monde moderne dans lequel l'idée substantielle a atteint la forme infinie. L'histoire de cet approfondissement intime de l'Esprit du monde, ou ce qui est la même chose, cet épanouissement libre dans lequel l'Idée libère ses moments (et ce ne sont que ses moments) comme totalités à partir de lui et les contient juste en même temps dans l'unité idéale du concept, qui est le lieu où réside la raison réelle, l'histoire de cette formation véritable de la vie morale est l'objet de l'histoire universelle.

La vieille classification des constitutions en monarchie, aristocratie et démocratie a pour fondement l'unité substantielle encore indivise, qui n'est pas encore parvenue à la différenciation intérieure (celle d'une organisation développée en soi), et par suite n'atteint pas la profondeur de la raison concrète. Aussi au point de vue du monde antique, cette classification est vraie et correcte ; en effet, cette différence, en tant qu'elle se rapporte à une unité seulement substantielle et antérieure au développement absolu, reste essentiellement extérieure, car elle apparaît d'abord comme une différence du nombre (*Encycl.*, § 82) de ceux dans lesquels cette unité substantielle doit être immanente. Ces formes qui, de cette manière, appartiennent à des totalités concrètes différentes sont ramenées dans la monarchie constitutionnelle au rôle de moments ; le monarque est unique, dans le pouvoir gouvernemental interviennent quelques-uns et dans le pouvoir législatif intervient la multitude en général. Mais de telles différences purement quantitatives ne sont que superficielles et ne fournissent pas le concept de l'objet. Cela ne suffit pas non plus de parler dans les temps modernes de l'élément démocratique ou aristocratique

dans la monarchie, car les caractères auxquels on pense, précisément parce qu'ils apparaissent dans une monarchie, ne sont plus de la démocratie, ou de l'aristocratie. Dans certaines théories de la constitution, on ne met au sommet que l'idée abstraite de l'État qui gouverne et commande et on laisse indécis, on considère comme indifférent de savoir si à la tête de cet État se trouve un seul, ou plusieurs, ou tous. « Toutes ces formes », dit par exemple Fichte dans son *Droit Naturel* (I, p. 196, § 16), « sont conformes au droit si seulement existe un éphorat. » (Un contrepoids imaginaire inventé par lui contre le pouvoir souverain). « Et elles peuvent toutes produire et conserver dans l'État un droit universel. » Une telle opinion (ainsi que cette invention de l'éphorat), provient de la plate conception de l'État que nous avons déjà remarquée. Sans doute, dans un état social très simple, ces différences ont peu d'importance. Ainsi Moïse dans sa législation ne prévoit aucune modification des institutions pour le cas où le peuple réclamerait un roi. Il impose seulement au roi l'obligation que sa cavalerie, ses femmes, son or et son argent ne soient pas trop abondants (*Deutér.* 17. 1659). On peut du reste dire en un sens que, pour l'idée aussi, ces trois formes sont équivalentes (y compris la forme monarchique, au sens restreint où on l'entend quand on la met à côté de la forme aristocratique et de la forme démocratique), mais c'est alors le sens contraire car elles sont toutes également peu conformes à l'idée dans son développement rationnel (§ 272), et celle-ci ne peut atteindre en aucune d'elles son droit et sa réalité. C'est pourquoi aussi, c'est devenu une question tout à fait oiseuse, de se demander laquelle de ces formes est la plus avantageuse — on ne peut parler de telles formes que d'une manière historique. On doit seulement,

sur ce point comme sur tant d'autres, reconnaître les vues pénétrantes de Montesquieu dans sa célèbre énumération des principes de ces formes de gouvernement. Mais en reconnaissant sa valeur, il ne faut pas se méprendre sur elle. On sait qu'il a donné comme principe de la démocratie, la vertu ; car en fait une telle constitution repose sur la disposition des sujets qui est la seule forme substantielle dans laquelle la volonté existant en soi et pour soi, se manifeste encore. Mais lorsque Montesquieu ajoute que l'Angleterre au XVIIe siècle a donné ce beau spectacle de montrer l'impuissance des efforts pour fonder une démocratie là où la vertu manque chez les chefs, lorsqu'il ajoute que si la vertu disparaît dans une république l'ambition s'empare de ceux qui y sont enclins et la convoitise s'empare de tous et que l'État, proie universelle, n'a plus de force que dans la puissance de quelques individus et dans la licence de tous (1), il faut ajouter que dans un état social plus compliqué, lorsque les puissances de particularité sont développées et libérées, la vertu des chefs de l'État est insuffisante. Une autre forme de la loi rationnelle que celle qui se manifeste dans les dispositions subjectives, devient nécessaire pour que le tout possède la force de se maintenir et d'accorder aux forces particulières développées leur droit positif aussi bien que négatif. De même, il faut écarter le contresens d'après lequel, puisque dans la République démocratique la disposition vertueuse est la forme substantielle, cette disposition serait facultative dans la monarchie ou même absente, comme si la vertu et une puissance publique définie dans une organisationsubdivisée étaient opposées et inconciliables.

1. *Esprit des Lois*, III.

L'Aristocratie a pour principe la modération parce que là commence la séparation entre la puissance publique et l'intérêt privé. Comme en même temps ces deux termes sont en contact immédiat, cette constitution est toujours sur le point de tomber dans l'état le plus violent d'anarchie ou de tyrannie (témoin l'histoire romaine).

Si Montesquieu reconnaît l'honneur comme principe de la monarchie, cela vient de ce qu'il ne considère ni la monarchie patriarcale antique en général, ni celle qui a évolué jusqu'à la constitution objective, mais seulement la monarchie féodale ; et c'est même plutôt la monarchie dans laquelle les relations du droit politique interne se cristallisent en propriétés privées légales et en privilèges d'individus et de corporations. Comme dans cette constitution la vie de l'État repose sur des personnes privilégiées, comme c'est de leur bon plaisir que dépend ce qui doit être fait pour le maintien de l'État, le contenu objectif de ces services n'est pas défini par des devoirs, mais par l'imagination et l'opinion. C'est pourquoi c'est l'honneur et non le devoir qui maintient l'unité de l'État.

On pose volontiers une autre question : qui doit faire la Constitution ? Cette question paraît claire mais un examen plus attentif montre qu'elle est dépourvue de sens. Elle suppose en effet qu'il n'existe déjà aucune constitution et qu'on n'a qu'un agrégat atomique d'individus. On peut laisser comme indifférente la manière dont un agrégat atteint une Constitution, que ce soit par soi ou par autrui, par la bienveillance, la pensée ou la force, car le concept n'a rien à voir avec un agrégat. Si maintenant cette question suppose une Constitution antérieure, faire signifie simplement modifier et la supposition d'une Constitution implique par elle-même que la modification

ne peut se produire que constitutionnellement. D'ailleurs, en général, il est essentiel de considérer la Constitution comme quelque chose d'incréé quoique produit dans le temps. Elle est au contraire ce qui existe en soi et pour soi, qui doit être considéré comme divin et immuable, et au-dessus de la sphère de ce qui est créé.

274

Comme l'esprit n'est réel que dans ce qu'il a conscience d'être ; comme l'État en tant qu'esprit d'un peuple est une loi qui pénètre toute la vie de ce peuple, les coutumes et la conscience des individus, la Constitution d'un peuple déterminé dépend de la nature et de la culture de la conscience de ce peuple. C'est en ce peuple que réside la liberté subjective de l'État et par suite la réalité de la Constitution.

R : Vouloir donner à un peuple *a priori*, une Constitution *a priori* même si par son contenu elle est plus ou moins rationnelle, c'est une fantaisie qui néglige l'élément qui fait d'elle plus qu'un être de raison. Chaque peuple a donc la Constitution qui lui convient et qui lui est adaptée.

a) Le pouvoir du prince

275

Le pouvoir du prince contient lui-même en soi les trois éléments de la totalité (§ 272), l'universalité de la Constitution et des lois, la délibération comme rapport du particulier à l'universel, et le moment de la décision suprême comme détermination de soi

de laquelle tout le reste se déduit et tire le commencement de sa réalité. Cette détermination absolue de soi constitue le principe distinctif du pouvoir du prince que nous allons développer en premier.

276

1) Le caractère fondamental de l'État politique est l'unité substantielle comme idéalité de ses moments.

En elle :

α) Les différents pouvoirs et les différentes fonctions sont à la fois dissous et maintenus et ils ne sont maintenus que si leur légitimité est, non pas indépendante, mais déterminée uniquement par l'idée du tout. Ils doivent sortir de sa puissance et ils en forment l'articulation mobile comme les membres par rapport à l'unité simple du moi personnel.

277

β) Les différentes fonctions et activités de l'État lui sont propres comme des moments essentiels et ne sont pas attachées aux individus qui les exercent en vertu de leur personnalité immédiate, mais seulement selon leurs qualités universelles et objectives, si bien qu'ils ne tiennent à la personnalité particulière en tant que telle que d'une manière extérieure et contingente. Donc les fonctions et les pouvoirs de l'État ne peuvent pas être une propriété privée.

278

Les différents pouvoirs et les fonctions de l'État n'ont pas d'existence indépendante et fixe ni pour soi, ni dans la volonté particulière des individus : ils ont leur racine profonde dans l'unité de l'État comme leur moi simple : voilà les deux conditions qui constituent la souveraineté de l'État.

R : Cela, c'est le côté intérieur de la souveraineté. Elle a un autre aspect vers l'extérieur que l'on verra plus loin.

Dans l'ancienne monarchie féodale, l'État existait bien vers l'extérieur, mais vers l'intérieur non seulement le monarque mais l'État lui-même n'étaient pas souverains. D'une part (cf. § 273), les fonctions et pouvoirs particuliers de l'État et de la société civile étaient groupés autour de corporations et de communes indépendantes et le tout était un agrégat plutôt qu'un organisme. D'autre part, ils étaient la propriété privée d'individus, et alors ce que ceux-ci devaient faire en considération du tout dépendait de leur opinion et de leur bon plaisir.

L'idéalisme qui constitue la souveraineté est la même condition qui fait que, dans un organisme animal, les soi-disant parties en sont non pas les parties mais les membres, les moments organiques, dont l'isolement et l'existence pour soi sont la maladie (cf. *Encycl.*, § 293). C'est le même principe qui est apparu dans le concept abstrait de la volonté (cf. par. suivants), comme la négation de la négation et comme universalité se donnant l'individualité (§ 7). Dans celle-ci toute particularité et toute détermination sont dépassées. C'est le principe fondamental se définissant soi-même. Pour saisir la souveraineté,

on doit bien posséder la notion de ce qu'est la substance et la vraie subjectivité du concept.

Que la souveraineté soit l'affirmation du caractère idéal de toute légitimité particulière, cela ne veut pas dire comme on le croit souvent à tort, qu'on puisse la considérer comme une force absolue, comme un arbitraire vide et la confondre ainsi avec le despotisme. Le despotisme caractérise l'absence de loi où la volonté particulière en tant que telle, que ce soit celle d'un monarque ou celle d'un peuple (ochlocratie), vaut comme la loi ou plutôt à la place de la loi. Au contraire, la souveraineté dans l'État constitutionnel légal représente ce qu'il y a d'idéel dans les sphères et les activités particulières, c'est-à-dire qu'une telle sphère n'est pas quelque chose d'autonome, d'indépendant, dans ses fins et dans ses modalités, renfermé en soi-même, puisqu'elle est définie dans ses fins et ses modalités par les fins de l'ensemble (qu'on appelle en général par une expression vague, le bien de l'État). Cette idéalité se manifeste de deux manières : dans l'état de paix les sphères et les activités particulières poursuivant leur carrière pour la réalisation de leurs buts particuliers et d'un côté, c'est la simple nécessité inconsciente qui transforme leur travail intéressé en une contribution à leur conservation réciproque et à la conservation du tout (§ 183), et de l'autre côté, c'est l'action directe du pouvoir qui les ramène continuellement à l'intérêt général et les limite en conséquence (cf. *Pouvoir du gouvernement*, § 289) ; il leur impose des prestations directes pour sa conservation. Mais dans l'état de détresse, qu'il soit d'origine intérieure ou extérieure, c'est la souveraineté qui fournit le concept simple par lequel l'organisme qui existe dans ses aspects particuliers se réunit et d'où dépend le salut de l'État par le sacrifice de ce qui en d'autres temps est justifié. C'est donc là que l'idéalisme de l'État atteint sa réalité propre (cf. ci-dessous § 321).

279

2) La souveraineté, qui n'est d'abord que la pensée universelle de cette idéalité ne devient existence que comme subjectivité sûre de soi et comme détermination abstraite et par conséquent, sans motif de la volonté par soi, d'où dépend la décision suprême. C'est le côté individuel de l'État qui est unique, qui ne se manifeste qu'alors comme unique. Mais la subjectivité n'est vraie que comme sujet, la personnalité comme personne, et dans une constitution qui atteint la réalité rationnelle, chacun des trois moments du concept a son incarnation séparée et réelle pour soi. Cet élément décisif, absolu de l'ensemble n'est donc pas l'individualité en général mais un individu : le monarque.

R : Le développement immanent d'une science, la déduction de tout son contenu à partir d'un concept simple (sans laquelle au moins, une science ne mérite pas le nom de science philosophique), se manifeste par un caractère propre, c'est qu'un seul et même concept, ici la volonté, qui au début, parce que c'est un début, est abstrait, se maintient mais produit ses déterminations et cela à soi tout seul. De cette manière, il se donne un contenu concret. C'est donc l'élément fondamental de la personnalité, d'abord abstraite dans le droit immédiat qui s'est développé à travers les différentes formes de la subjectivité et qui maintenant, dans le droit absolu, dans l'État qui est l'objectivité pleinement concrète de la volonté, est la personnalité de l'État, sa certitude de soi ; c'est l'instance suprême qui supprime toutes les particularités dans son unité, qui interrompt la considération des causes et des objets entre lesquels on oscille sans fin, qui conclut par le : *je veux* ct qui commence toute action et toute réalité.

La personnalité et la subjectivité en général, comme infinis se rapportant à soi-même, n'ont de vérité du moins de vérité immédiate que comme personnes, comme sujets existant pour soi, et ce qui existe pour soi est nécessairement *un*. La personnalité de l'État n'est réelle que comme une personne : le monarque. La personnalité exprime le concept comme tel. La personne contient en même temps sa réalité. Or, le concept n'est idée et vérité, qu'avec ce caractère de réalité. Une soi-disant personne morale, société, commune, famille, si concrète qu'elle soit n'a la personnalité que comme moment, d'une manière abstraite ; elle n'atteint donc pas la vérité de son existence. Au contraire l'État est justement la totalité dans laquelle les moments du concept atteignent la réalité par leur vérité propre. Toutes ces déterminations ont déjà été discutées pour soi et dans leur forme concrète dans tous les cours de ce traité. Mais nous les rappelons maintenant parce que si on les accorde facilement sous leurs formes particulières, on ne les reconnaît plus et on ne les comprend plus là où elles apparaissent dans leur situation véritable, non plus isolée mais dans leur vérité comme moment d'une idée. Le concept de monarque est le concept le plus difficile pour la ratiocination, c'est-à-dire pour l'analyse de l'entendement réfléchissant, parce qu'elle reste au niveau des déterminations isolées et ne connaît par conséquent que des causes, des points de vue finis et la déduction à partir des causes. C'est ainsi qu'elle représente la dignité du monarque comme quelque chose de déduit non seulement dans sa forme mais dans sa nature. Or ce concept, bien loin d'être déduit, est au contraire ce qui commence à être à partir de soi. C'est pourquoi la conception la plus proche de la vérité est celle qui considère le droit du monarque fondé sur l'autorité divine, car cette conception implique le caractère inconditionné de ce droit. Mais on sait quels

malentendus se sont rattachés à cette conception et la tâche des considérations philosophiques est justement de concevoir le divin.

On peut parler de souveraineté du peuple pour signifier qu'un peuple est indépendant par rapport à l'extérieur et constitue un État national, comme le peuple de Grande-Bretagne, alors que le peuple d'Angleterre ou d'Écosse ou d'Irlande ou de Venise ou de Gênes ou de Ceylan, etc., ne sont plus des peuples souverains depuis qu'ils ont cessé d'avoir un prince en propre et un gouvernement souverain pour eux. On peut aussi dire de la souveraineté intérieure qu'elle réside dans le peuple si l'on parle du tout considéré absolument, comme on a dit auparavant (§§ 277, 278) que la souveraineté appartient à l'État. Mais la souveraineté du peuple opposée à la souveraineté qui existe dans le monarque est le sens habituel dans lequel on s'est mis à parler de souveraineté du peuple dans les temps modernes. Dans cette opposition, la souveraineté du peuple appartient aux pensées confuses, fondées sur une conception barbare du peuple. Le peuple sans son monarque, et sans l'articulation qui s'y rattache nécessairement et immédiatement est une masse informe, n'est plus un État et elle ne possède aucune des déterminations qui n'existent que dans le tout organisé en soi : souveraineté, gouvernement, justice, autorité, ordres, etc. Dès qu'apparaissent dans un peuple ces éléments qui se rapportent à une organisation et à la vie politique, ce peuple cesse d'être une abstraction indéterminée comme elle l'est dans la conception générale du peuple. Si l'on entend par souveraineté du peuple la forme républicaine et, plus précisément, la démocratie (car sous le nom de république on entend toutes sortes d'autres mélanges qui n'ont rien à faire dans une étude philosophique), nous avons déjà dit là-dessus le nécessaire (§ 273), d'autre part, en face de l'idée évoluée, on ne peut plus

parler d'une telle conception. Dans un peuple qui n'est ni une tribu patriarcale, ni dans l'état primitif où les formes de la démocratie ou de l'aristocratie sont possibles, ni dans un état arbitraire et inorganique, dans un peuple conçu comme une vraie totalité organique développée en soi-même, la souveraineté comme personnalité du tout et dans la réalité, conforme à son concept existe comme personne du monarque.

Au niveau mentionné ci-dessus, où a lieu la classification des régimes en démocratie, aristocratie et monarchie, au point de vue de l'unité substantielle restant encore en soi, qui n'a pas encore atteint sa différenciation et son approfondissement infinis, le moment de la décision volontaire déterminante de soi ne se manifeste pas comme un moment organique immanent de l'État avec sa réalité propre pour soi. Sans doute même dans ces incarnations incomplètes de l'État, il faut qu'il y ait un sommet individuel, soit qu'il existe pour soi comme dans les monarchies de ce niveau, soit que comme dans les aristocraties et surtout les démocraties, il apparaisse dans les hommes d'État et les généraux, selon la contingence et le besoin particulier des circonstances ; en effet, toute action et toute réalité ont leur but et leur couronnement dans l'unité décisive d'un initiateur. Mais enveloppée dans la confusion des pouvoirs, cette subjectivité de la décision doit être d'une part contingente dans sa naissance et son apparition, d'autre part tout à fait subordonnée. Aussi, la décision pure et sans mélange, un destin qui détermine de l'extérieur, ne peuvent pas se trouver ailleurs qu'au-dessus des sommets ainsi définis ; comme moment de l'idée elle doit entrer dans l'existence, mais ayant sa racine en dehors de la liberté humaine et de son cercle, contenu dans l'État. C'est l'origine du besoin d'aller chercher la dernière décision sur les grandes affaires et les tournants importants de la vie de l'État dans les oracles,

le démon (chez Socrate), les entrailles des victimes, l'appétit et le vol des oiseaux, etc. Les hommes ne saisissant pas la profondeur de la conscience de soi, qui ne sont pas passés de la naïve unité substantielle à l'existence pour soi, n'avaient pas encore la force de voir la décision à l'intérieur du monde humain. Dans le démon de Socrate (cf. § 138), on peut voir le début du mouvement par lequel la volonté se déplace de l'au-delà en soi-même et connaît à l'intérieur d'elle-même. C'est le commencement de la liberté consciente, et par conséquent, véritable. La liberté réelle de l'idée qui est ce qui donne à chacun des moments de la raison sa réalité propre, présente et consciente, est par suite aussi ce qui attribue à l'activité d'une conscience la certitude suprême se déterminant elle-même, c'est-à-dire le sommet du concept de la volonté. Mais cette dernière détermination de soi ne peut appartenir à la sphère de la liberté humaine que si elle a la position d'un sommet isolé en soi-même, supérieur à toute particularité et à toute condition. Ce n'est qu'ainsi qu'elle est réelle selon son concept.

280

3) Cette individualité suprême de la volonté de l'État est sous cette forme abstraite, simple et par conséquent elle est individualité immédiate. Dans son concept même, réside la condition qu'elle soit naturelle ; le monarque est donc essentiellement en tant que tel, individu en dehors de tout autre contenu et cet individu est destiné à la dignité de monarque d'une manière immédiatement naturelle par la naissance.

R : Ce passage du concept de la pure détermination de soi à l'être immédiat, et, par suite, à la nature est purement spéculatif, sa découverte appartient donc à

la philosophie logique. C'est d'ailleurs en gros le même passage que l'on connaît dans la nature et le progrès de la volonté et qui consiste à faire passer un contenu du domaine de la subjectivité (comme but qu'on se propose), dans l'existence (§ 8). Mais la forme particulière que prennent cette idée et ce passage, tels qu'ils sont considérés ici, c'est la transformation immédiate de la pure détermination de soi de la volonté (du concept simple lui-même) en un *ceci* et en une existence naturelle sans la médiation d'un contenu particulicr (un but à l'action). Dans ce qu'on appelle la preuve ontologique de l'existence de Dieu, on a le même passage direct du concept absolu dans l'être, ce qui a constitué la profondeur de l'idée dans les temps modernes mais ce qui, dans les temps contemporains, a été donné comme inconcevable. Or, cette dernière vue produit une renonciation à la vérité (§ 23). La conscience de l'entendement qui n'a pas cette unité en soi et qui en reste à la séparation des deux moments de la vérité, ne concède à ce sujet que la croyance à cette unité. Or, si la représentation du monarque est considérée comme familière à la conscience courante, l'entendement s'en tient d'autant plus à la séparation, et aux conséquences qui en découlent pour sa perspicacité, et il refuse que le moment de la décision suprême dans l'État en soi et pour soi (c'est-à-dire dans le concept rationnel), soit attaché à une réalité naturelle immédiate. C'est pourquoi on affirme d'abord le caractère contingent de cette union et, comme la diversité des moments est considérée comme le rationnel, on en conclut que cette union est irrationnelle, et ensuite on rattache à cela les autres conséquences qui dissolvent l'idée de l'État.

281

Les deux éléments dans leur unité inséparable, l'autonomie absolue et suprême de la volonté et l'existence également absolue en tant que détermination confiée à la nature, cette idée de quelque chose d'inaccessible à l'arbitraire, constitue la majesté du monarque. Dans cette unité réside l'unité réelle de l'État qui, grâce seulement à cette immédiateté intérieure et extérieure échappe à la possibilité d'être dégradée à la sphère du particulier où règnent l'arbitraire, les intérêts et les opinions. Elle échappe aussi aux combats entre partis pour la couronne, à l'affaiblissement et à la dislocation de la puissance de l'État.

R : Le droit de naissance et le droit héréditaire sont le fondement de la légitimité, non seulement dans un droit positif, mais encore au point de vue de l'idée. On a depuis longtemps fait valoir avec raison en faveur de l'hérédité du trône que par une succession bien établie, c'est-à-dire naturelle, on évite les divisions en factions au moment de l'attribution de la couronne. Mais cet aspect n'est qu'une conséquence ; si on en fait un principe, on rabaisse la majesté à la sphère du raisonnement abstrait et on lui donne, pour fondement à elle dont les caractères sont l'absolu immédiat et l'intériorité suprême, non pas l'idée de l'État qui lui est immanente, mais quelque chose d'extérieur à elle, des pensées différentes d'elle, par exemple, l'avantage de l'État ou du peuple. Sans doute on peut tirer de cette condition l'hérédité par des moyens termes, mais cette détermination admet aussi d'autres moyens termes et donc, d'autres conséquences, et l'on sait trop quelles conséquences ont été tirées de ce « salut du peuple [1] ». C'est

1. En français dans le texte.

pourquoi la philosophie seule peut considérer cette majesté par la pensée, car tout mode de recherche, autre que la spéculation de l'idée infinie fondée en soi-même supprime la nature de la majesté en soi et pour soi. L'empire électif apparaît facilement comme l'idée la plus naturelle, c'est-à-dire qu'elle est le plus près de la frivolité de la pensée. Puisque ce sont les affaires et les intérêts du peuple dont le monarque doit prendre soin, on doit aussi laisser au soin du peuple la personne qui sera chargée de veiller à son salut, et c'est de ce mandat que naît le droit à gouverner.

Cette opinion ainsi que les conceptions du monarque comme fonctionnaire suprême de l'État et l'idée d'un contrat entre lui et le peuple, viennent de la volonté conçue comme bon plaisir, opinion et vouloir arbitraire de la majorité. C'est une condition qui, comme nous l'avons vu, il y a longtemps, vaut dans la société civile comme primordiale ou qui, bien plutôt, veut être connue comme valable mais ce n'est ni le principe de la famille ni celui de l'État, et d'une manière générale, elle est opposée à l'idée de moralité objective.

Les suites, que le raisonnement fait prévoir seulement comme vraisemblables et possibles, mais qui sont en fait dans la nature même du régime, établissent que l'Empire électif est bien plutôt la pire des institutions. Dans l'Empire électif, la nature du régime selon laquelle le principe décisif est la volonté particulière, fait que la constitution devient une capitalution électorale, c'est-à-dire que la puissance de l'État est livrée à la discrétion de la volonté particulière, les pouvoirs particuliers de l'État se transforment en propriété privée, la souveraineté de l'État s'affaiblit et se perd ; une dissolution intérieure et une dislocation extérieure se produisent.

282

De la souveraineté du monarque, découle le droit de gracier les criminels, car elle seulement peut posséder cette réalisation du pouvoir de l'esprit qui rend non avenu ce qui s'est passé et qui annule le crime dans le pardon et l'oubli.

R : Le droit de grâce est une des plus hautes manières de reconnaître la majesté de l'Esprit. Ce droit appartient d'ailleurs aux applications ou répercussions d'une sphère supérieure sur une précédente. De telles applications appartiennent à la science particulière qui traite son sujet dans son aspect empirique (cf. § 270 note). On peut compter comme une application de même nature le fait que les offenses à l'État en général ou à la souveraineté, à la majesté et à la personnalité du prince sont classées dans l'espèce crime que nous avons précédemment rencontrée (§§ 95 à 102) et même sont considérées comme le crime suprême et les procédures qui le punissent sont conçues en conséquence.

283

Le deuxième élément du pouvoir du prince est le moment de la particularité, c'est-à-dire le contenu défini et sa subsomption sous l'universel. Pour qu'il reçoive une existence particulière, il faut des conseils ou des individus qui portent devant le monarque, pour décision, le contenu des affaires d'État qui se présentent ou des dispositions légales qui deviennent nécessaires à cause de besoins présents avec leurs aspects objectifs : motif de la décision, lois qui s'y rapportent, circonstances, etc. Le choix des individus chargés de

cette fonction aussi bien que leur révocation dépendent de son bon vouloir sans restriction puisqu'ils ont affaire à la personne immédiate du monarque.

284

Puisque ce qu'il y a d'objectif dans la décision : la connaissance du contenu et des circonstances, les motifs légaux ou autres sont seuls susceptibles de preuves objectives et peuvent seuls créer la responsabilité, c'est cela seulement qui peut donner lieu à une délibération différente de la volonté personnelle du prince et, seuls, ces conseils ou ces individus sont soumis à rendre des comptes. La majesté propre au monarque comme subjectivité suprême décisive est au-dessus de toute responsabilité pour les actes du gouvernement.

285

Le troisième élément du pouvoir du prince conserve l'universel en soi et pour soi qui consiste subjectivement dans la conscience du monarque, objectivement dans l'ensemble de la Constitution et des lois. C'est ainsi que le pouvoir du prince suppose les autres moments, de même que chacun le suppose.

286

La garantie objective du pouvoir du prince, de la succession régulière du trône conformément à l'hérédité, consiste en ceci que, de même que cette sphère a une réalité séparée des autres éléments définis par la raison, les autres à leur tour ont pour eux-mêmes les droits

et les devoirs propres à leur nature. Chaque membre. en se conservant lui-même conserve en même temps dans l'organisme rationnel les autres avec leurs caractères propres.

R : La constitution monarchique développée jusqu'à la succession du trône héréditaire par ordre de primogéniture, revient ainsi au principe patriarcal dont elle est sortie historiquement, mais avec une détermination plus complète, comme sommet d'un État organiquement développé. C'est un résultat tardif de l'histoire qui est des plus importants pour la liberté publique, et la constitution rationnelle quoique, comme on l'a remarqué, s'il est souvent respecté, il soit rarement bien compris.

Les anciennes monarchies féodales et les despotismes présentent dans l'histoire une succession de révoltes, de coups d'État princiers, de guerres civiles, de disparitions de monarques et dynasties avec toute la désolation et la ruine intérieures et extérieures qui s'ensuivent parce que dans une telle situation, la division des fonctions de l'État dont les parties sont attribuées à des vassaux, à des pachas, etc., est seulement mécanique ; ce n'est pas une distinction de nature et de forme, mais une différence de plus et moins grand pouvoir. Ainsi chaque partie en se conservant soi-même ne maintient et ne produit que soi-même et non pas en même temps les autres. Elle possède pleinement tous les éléments en elle-même au point d'avoir une autonomie absolue. Dans la division organique dans laquelle des membres et non des parties se rapportent les uns aux autres, chacun maintient les autres en accomplissant son rôle dans sa sphère propre. Pour chacun, la conservation des autres membres est le but substantiel pour sa propre conservation et en même temps, elle en est le produit. Les garanties qu'on réclame pour le respect de la succession au trône pour la puissance du prince en général, pour la justice et la liberté publique sont les assurances

qui viennent des institutions. Comme garanties subjectives, on peut envisager l'affection du peuple, le caractère, le serment, la force mais comme on ne parle que de constitution, il ne peut être question que de garanties objectives, d'institutions c'est-à-dire d'éléments déterminés organiquement et se conditionnant. Ainsi, la liberté publique en général et l'hérédité du trône sont des garanties réciproques et ont une liaison indestructible car la liberté publique est constitution objective et l'hérédité de la puissance du prince est un moment contenu dans le concept de cette constitution comme nous l'avons vu.

b) Le pouvoir du gouvernement

287

On peut distinguer de la décision, l'accomplissement et l'application des décisions du prince, et, d'une manière générale, l'application et le maintien de ce qui a déjà été décidé, des lois existantes, des administrations et des instituts poursuivant des buts collectifs. Cette fonction de subsomption en général est le domaine du gouvernement, qui comprend également les pouvoirs juridiques et administratifs qui se rapportent immédiatement à l'élément particulier de la société civile et qui affirment l'intérêt général à l'intérieur même des fins particulières.

288

Les intérêts particuliers des collectivités qui appartiennent à la société civile et sont en dehors de l'universel en soi et pour soi de l'État, sont administrés

dans les corporations (§ 251), dans les communes et dans les autres syndicats et classes et par leurs autorités : présidents, administrateurs, etc. Les affaires dont ils ont soin sont d'une part, la propriété et l'intérêt privés de ces sphères particulières, et de ce côté leur autorité repose sur la confiance de leurs compagnons et de leurs concitoyens, mais d'autre part ces domaines doivent être subordonnés à l'intérêt supérieur de l'État, si bien que pour l'attribution de ces postes en général, il doit y avoir un mélange d'élection pour les intéressés et de confirmation pour la sphère supérieure.

289

Le maintien de l'intérêt général de l'État et de la légalité au milieu des droits particuliers, la réduction de ceux-ci à ceux-là, exigent une surveillance par des représentants du pouvoir gouvernemental, des fonctionnaires exécutifs, et aussi des autorités plus hautes, ayant un pouvoir délibératif, et par conséquent organisées collégialement. Les autorités aboutissent ensemble aux sommets les plus élevés à proximité immédiate du monarque.

R : De même que la société civile est le champ de bataille des intérêts individuels de tous contre tous, de même ici, a lieu le conflit de cet intérêt avec les intérêts de la communauté particulière et d'autre part des deux espèces d'intérêts réunis avec le point de vue plus élevé de l'État et de ses ordonnances. L'esprit corporatif qui naît de la légitimité des sphères particulières se transforme à l'intérieur de lui-même en même temps en l'esprit de l'État, car il trouve dans l'État le moyen d'atteindre ses fins particulières. C'est le secret du patriotisme des citoyens à ce point de vue : ils connaissent l'État comme leur substance, parce qu'ils

conservent leurs sphères particulières leur légitimité et leur autorité aussi bien que leur bien-être. Dans l'esprit corporatif qui implique immédiatement le point d'attache du particulier à l'universel se trouve la puissance et la profondeur que l'État puise dans les sentiments.

L'administration des affaires des corporations par leurs propres chefs sera souvent maladroite, car ils connaissent bien les intérêts et les affaires propres aux corporations, mais moins bien le rapport des conditions plus éloignées et le point de vue général. De plus, d'autres circonstances ajoutent à cet état de choses, par exemple, la familiarité des relations personnelles et l'égalité des chefs et de leurs subordonnés théoriques, dans le reste de la vie, la complication de leur dépendance réciproque, etc. Mais cette sphère propre peut pourtant être considérée comme abandonnée au pouvoir de la liberté formelle où les qualités de compétence, de décision et d'exécution propres à chacun ainsi que les petites passions et les petites fantaisies ont une arène où se manifester ; et cela est d'autant plus vrai que les situations qui sont ainsi gâtées ou négligées ont moins d'importance au point de vue universel de l'État et qu'il y a un rapport direct entre la gestion attentive ou fantaisiste de ces affaires secondaires et la satisfaction ou l'opinion de soi qu'on en tire.

290

Dans le fonctionnement du gouvernement se produit une division du travail (§ 198). L'organisation des autorités doit satisfaire l'exigence difficile quoique formelle que, en bas, la vie sociale, qui est concrète, soit régie d'une manière concrète, mais que cette fonction de direction d'autre part soit répartie en des branches abstraites qui soient traitées par des autorités propres

comme des centres différents dont l'action doit converger pour constituer une vue d'ensemble concrète aussi bien vers le bas que dans le gouvernement suprême.

291

Les actes du gouvernement sont d'une nature objective, pour soi, ils appartiennent à ce qui est déjà décidé, selon leur substance, (§ 287) et ils doivent être exécutés et réalisés par des individus. Entre les deux, il n'y a pas de liaison naturelle immédiate. Les individus ne sont donc pas destinés par leur personnalité naturelle et par la naissance à des fonctions. Pour qu'ils le soient, intervient l'élément objectif, représenté par l'examen et la preuve de leur aptitude. Cette épreuve assure à l'État que son besoin sera satisfait et à chaque citoyen elle garantit la possibilité de s'agréger à la classe universelle.

292

Il y a un côté subjectif dans le fait que tel individu est choisi pour une place et habilité pour exercer un pouvoir public entre plusieurs alors qu'il y en a nécessairement beaucoup entre lesquels la préférence n'est pas absolument déterminable. En effet ici le côté objectif ne réside pas dans le génie (comme par exemple dans l'art). Cette union de l'individu et de la fonction, comme deux aspects pour eux-mêmes toujours contingents l'un par rapport à l'autre appartient au pouvoir du prince comme décisif et souverain dans l'État.

293

Les différentes fonctions de l'État que la monarchie attribue aux autorités, constitue une partie du côté objectif de la souveraineté qui émane du monarque. Leur différenciation bien définie est fournie par la nature des choses et, de même que l'activité des autorités est l'accomplissement d'un devoir, de même leurs attributions sont un droit soustrait à la contingence.

294

L'individu qui, par un acte souverain (§ 272), est attaché à une profession officielle, est astreint à remplir son devoir, substance de sa situation. C'est une condition de cette union dans laquelle il trouve comme conséquence de cette relation substantielle une carrière, la satisfaction assurée pour son individualité et la libération de sa situation extérieure et de son activité officielle de toute autre influence et de toute autre dépendance ou influence subjectives.

R : L'État ne compte pas sur les prestations volontaires et arbitraires (par exemple, la juridiction exercée par les chevaliers errants), justement parce qu'elles sont arbitraires et volontaires et que leurs auteurs se réservent de les accomplir d'après des buts subjectifs.

L'extrême opposé aux chevaliers errants serait pour le service de l'État le cas du serviteur de l'État qui serait attaché à son service par le besoin sans véritable devoir et également sans droit. Le service de l'État réclame au contraire le sacrifice de satisfactions individuelles et arbitraires, celui des buts subjectifs, et donne le droit de trouver ces satisfactions dans l'accom-

plissement du devoir mais en lui seulement. C'est ici que se trouve, sous cet aspect, l'union de l'intérêt particulier et de l'intérêt général qui constitue le principe de l'État et fait sa solidité intérieure (§ 260). De même la situation de fonctionnaire n'est pas une situation contractuelle (§ 75), quoiqu'il y ait un double consentement et une prestation de part et d'autre. Le fournisseur n'est pas appelé à une prestation unique contingente comme le mandataire mais place l'intérêt principal de son existence spirituelle particulière dans cette situation. De même, ce n'est pas une chose particulière qualitativement extérieure qu'il doit livrer et qui lui est confiée ; la valeur d'une telle chose est, en tant que quelque chose d'intérieur, différente de son extériorité et n'est pas diminuée par le non-accomplissement de ce qui est stipulé (§ 77). Mais ce que le serviteur de l'État doit fournir est sous sa forme immédiate, une valeur absolue. La faute qui consiste à ne pas l'accomplir ou une violation positive (action contraire au service et l'omission en est une), est la violation d'un contenu universel (cf. § 95, jugement négatif infini). C'est donc un délit ou un crime.

Par la satisfaction assurée des besoins particuliers disparaît le besoin qui pousse à chercher les moyens de les satisfaire aux dépens de l'activité officielle et du devoir. Dans la puissance générale de l'État, ceux qui sont chargés de l'exercer, trouvent une protection contre une autre force particulière ; les passions privées des administrés dont les intérêts privés sont lésés par l'affirmation de l'universel.

295

La préservation de l'État et des gouvernés contre l'abus de pouvoir de la part des autorités et des fonc-

tionnaires consiste d'une part, immédiatement dans leur hiérarchie et leur responsabilité, d'autre part dans la reconnaissance des communes et des corporations qui empêche que l'arbitraire individuel se mêle à l'exercice du pouvoir confié aux fonctionnaires et qui complète, par en bas, le contrôle d'en haut insuffisant pour les actes particuliers d'administration.

R : Dans les actions des fonctionnaires et dans leur formation se trouve le point où les lois et les décisions des gouvernements atteignent le particulier et deviennent valables dans la réalité. C'est le point où le contentement et la confiance des citoyens dans le gouvernement, ainsi que le succès ou l'échec et l'anéantissement de ses desseins dépendent de ce qui fait que la sensibilité et l'affectivité font souvent plus de cas des modalités d'applications que du contenu des dispositions à appliquer lui-même, surtout lorsqu'il contient déjà par lui-même quelque chose de pénible. Comme le contact est ici immédiat et personnel, le contrôle d'en haut y atteint incomplètement son but. Il peut rencontrer des obstacles venant de l'intérêt collectif des fonctionnaires qui forment vis-à-vis des supérieurs comme vis-à-vis des administrés, un corps fermé sur soi. Dans des institutions encore trop imparfaites, la lutte contre ces résistances peut demander et justifier l'intervention suprême de la souveraineté (comme de Frédéric II dans l'affaire célèbre Müller-Arnold).

296

Pour que l'absence de passion, l'équité et la douceur dans la conduite deviennent une habitude, il faut une formation morale et intellectuelle directe qui contre-balance ce qu'il y a de mécanique dans l'étude des sciences des objets correspondants, dans l'application

pratique nécessaire et le travail réel. D'autre part, la grandeur de l'État est un élément essentiel pour diminuer l'importance des relations privées de famille et autres, pour rendre impuissantes et émousser la vengeance et la haine. En traitant les gros intérêts qui se présentent dans les grands États, ces points de vue subjectifs disparaissent et on gagne l'habitude des vues, des intérêts généraux et des affaires collectives.

297

Les membres du Gouvernement et les fonctionnaires d'État constituent la partie principale de la classe moyenne où se trouvent l'intelligence cultivée et la conscience juridique de la masse d'un peuple. Les institutions de la souveraineté, du côté supérieur, et les droits des corporations, du côté inférieur, empêchent qu'elles ne prennent la position isolée d'une aristocratie, et que la culture et les talents ne deviennent les moyens de l'arbitraire et de la domination.

R : Ainsi autrefois la juridiction dont l'objet est l'intérêt propre de tous les individus s'était transformée en un instrument de gain et de domination par le fait que la connaissance du droit s'enveloppait dans l'érudition et dans une langue étrangère et la connaissance de la procédure dans un formalisme compliqué.

c) Le pouvoir législatif

298

Le pouvoir législatif concerne les lois en tant que telles dans la mesure où elles ont besoin de déterminations complémentaires et les affaires intérieures tout

à fait générales par leur contenu. Ce pouvoir est lui-même une partie de la Constitution, qu'il suppose et qui, par suite, est en dehors des déterminations qui viennent de ce pouvoir, quoiqu'elle reçoive son développement ultérieur du perfectionnement des lois et du caractère progressif de l'organisation gouvernementale générale.

299

Ces objets par rapport aux individus se déterminent sous deux aspects :

α) ce que l'État fait en leur faveur et ce qu'ils doivent obtenir ;

β) les prestations qu'ils lui doivent.

Au premier aspect appartiennent les lois civiles en général, les droits des communes et des corporations et les administrations tout à fait générales et, indirectement, l'ensemble de la Constitution (§ 298). Quant aux redevances du citoyen à l'État, elles doivent être réduites à de l'argent, à la valeur universelle existant des choses et des services. De cette manière, elles peuvent être définies légalement et de telle sorte que les travaux et les services particuliers que l'individu peut fournir soient assurés par l'intermédiaire de son libre-arbitre.

R : Quand on doit répartir ce qui est l'objet de la législation générale et ce qui appartient au domaine des autorités administratives et à la réglementation gouvernementale, on peut faire cette distinction générale que dans la première se trouve ce qui est tout à fait universel par son contenu. Dans la seconde, au contraire, le particulier et les modalités de l'exécution. Mais cette distinction n'est pas pleinement déterminée par le seul fait que la loi parce qu'elle est loi et non pas un commandement simple (par exemple : tu ne dois pas tuer,

cf. Remarques, § 140), doit être définie en elle-même ; or plus elle est définie, plus son contenu devient capable d'être appliqué tel quel, mais en même temps, une précision si grande dans les lois leur donnerait un aspect empirique qui, dans l'application réelle, serait soumis à des modifications. Cela serait une atteinte à leur caractère de lois. Dans l'unité organique du pouvoir de l'État, il est impliqué que c'est un esprit qui détermine l'universel et qui lui donne une réalité définie.

On peut être d'abord étonné que l'État ne demande aucune prestation directe aux nombreuses aptitudes, propriétés, activités et talents et à l'infinie diversité des richesses qui y sont contenues virtuellement, alors que le sentiment civique est uni à toutes ces qualités. Il n'émet de prétentions que sur la richesse qui se manifeste sous forme d'argent. Les prestations qui se rapportent à la défense de l'État contre l'ennemi n'appartiennent qu'aux devoirs de la section suivante. Mais en fait, l'argent n'est pas une richesse particulière à côté des autres, il est leur aspect universel dans la mesure où elle se donne l'extériorité d'une existence qui permette de la concevoir comme une chose. Ce n'est que dans cette extériorité extrême qu'est possible la détermination quantitative et avec elle, la justice et l'égalité des charges.

Platon, dans sa *République*, fait répartir les individus entre les différentes classes par les chefs qui leur imposent leurs prestations particulières (cf. § 185, Remarque). Dans la monarchie féodale également les vassaux avaient à côté de leurs devoirs indéterminés, des devoirs particuliers, par exemple, exercer la justice. En Orient et en Égypte, les prestations pour des constructions démesurées sont également de qualité particulière. Dans cet état de choses manque ce facteur de liberté subjective qui veut que l'action substantielle de l'individu, laquelle, dans de telles prestations, est par son

contenu, malgré tout, quelque chose de particulier, soit assurée par sa volonté particulière. Ce droit n'est possible que si les prestations sont demandées sous forme de valeur générale et c'est la cause qui a produit cette transformation.

300

Dans le pouvoir législatif comme totalité se fait sentir d'abord l'action des deux autres moments : — de l'élément monarchique puisque c'est à lui que revient la décision suprême — du pouvoir gouvernemental, comme celui qui délibère grâce à la connaissance concrète et à sa vue de l'ensemble et des aspects particuliers avec ses principes réels bien établis et sa connaissance des besoins des pouvoirs publics. Enfin, d'autre part, intervient l'élément des assemblées d'ordres.

301

L'élément des assemblées d'ordres a pour mission de faire parvenir à l'existence l'intérêt général non seulement en soi mais aussi pour soi, c'est-à-dire de faire exister l'élément de liberté subjective formelle, la conscience publique comme universalité empirique des opinions et des pensées de la masse.

R : L'expression : « la masse » (οἱ πολλοί), désigne l'universalité empirique plus correctement que le terme courant : « tous ». Car si l'on dit qu'il va de soi que d'abord au moins les enfants et les femmes, etc., ne sont pas compris dans ce « tous », il va encore bien plus de soi qu'on ne doit pas employer cette expression très précise là où il s'agit de quelque chose de tout à fait indéterminé.

On a vu paraître tellement d'idées et d'expressions fausses et erronées sur le peuple, la constitution et les assemblées dans le flux de l'opinion que ce serait peine perdue de vouloir les exposer, les discuter et les redresser. L'opinion que la conscience vulgaire a l'habitude d'avoir sur la nécessité ou l'utilité de la collaboration des ordres à l'élaboration des lois consiste avant tout à croire que les députés du peuple ou même le peuple lui-même comprennent le mieux ce qui convient au bien du peuple et qu'ils ont sans aucun doute la meilleure volonté pour ce bien.

En ce qui concerne le premier point, la vérité est bien plutôt que le peuple, dans la mesure où ce mot désigne une fraction particulière des membres de l'État, représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut. Savoir ce que l'on veut, et encore plus, ce que la volonté en soi et pour soi, ce que la raison veut, est le fruit d'une connaissance profonde et d'une intuition qui précisément n'est pas l'affaire du peuple. La contribution qu'apportent les assemblées d'ordres au bien général et à la liberté publique ne se trouve pas, si l'on y réfléchit un peu, dans leur intuition particulière ; en effet, les plus hauts fonctionnaires de l'État ont nécessairement une vue plus profonde et plus vaste sur la nature des dispositions et des besoins de l'État ; ils ont aussi de plus grandes aptitudes et une plus grande habitude de ces affaires ; ils peuvent sans ces assemblées faire au mieux, de même que c'est eux qui doivent toujours, dans les assemblées d'ordres, faire le mieux. Mais cette contribution réside sans doute en partie dans le fait que les députés connaissent mieux la conduite des fonctionnaires qui sont éloignés des yeux des autorités élevées, ainsi que les besoins et les lacunes les plus pressants et les plus spéciaux dont ils ont la vision plus concrète. Mais elle consiste aussi dans l'action

que produit la censure qu'on attend d'une collectivité et, en particulier, une censure publique. Cet effet est d'accorder d'avance la plus grande attention aux affaires et aux projets à proposer et de les disposer conformément aux motifs les plus purs. C'est une contrainte qui agit également sur les membres des assemblées eux-mêmes. Mais, en ce qui concerne la bonne volonté spéciale des assemblées pour le bien général, on a déjà remarqué (§ 272), que c'est une opinion plébéienne et un point de vue négatif de supposer au gouvernement une mauvaise volonté ou une volonté moins bonne, supposition, qui, si l'on voulait répondre dans la même forme, entraînerait cette riposte que les assemblées, puisqu'elles émanent de l'individualité, du point de vue privé et de l'intérêt particulier, seront enclines à mettre leur influence au service de ceux-ci au détriment de l'intérêt général alors qu'au contraire, les autres moments du pouvoir public se trouvent déjà au point de vue de l'État et se consacrent à des buts généraux.

En ce qui concerne la garantie qui doit se trouver dans la représentation des ordres, toutes les autres institutions de l'État partagent avec elle ce caractère d'être une garantie du bien public et de la liberté rationnelle, et parmi elles des institutions comme la souveraineté du monarque et l'hérédité de la succession au trône, le régime judiciaire, assurent cette garantie à un bien plus haut degré. La détermination conceptuelle propre à cette représentation doit être cherchée dans le fait que par elle, l'élément subjectif de la liberté générale, la connaissance propre et la volonté propre à la sphère qui, dans cet exposé, est appelée société civile, atteignent à une existence qui les met en relation avec l'État. La nécessité selon laquelle ce moment est une détermination de l'idée évoluée jusqu'à la totalité, nécessité qu'il ne faut

pas confondre avec les nécessités extérieures et les utilités, résulte comme partout du point de vue philosophique.

302

Considérées comme organe de médiation, les assemblées d'ordres se tiennent entre le gouvernement en général d'une part, et le peuple dispersé en sphères et en individus différents. Leur destination exige d'elles aussi bien le sens de l'État et le dévouement à lui que le sens des intérêts des cercles et des individus particuliers. Cette situation signifie en même temps une médiation en commun avec la puissance gouvernementale organisée, médiation qui fait que le pouvoir du prince n'apparaît pas comme extrême isolé ni par conséquent comme simple domination ni comme bon plaisir, et que les intérêts particuliers de communes, de corporations et des individus ne s'isolent pas non plus. Bien plus, les individus ne se présentent pas en face de l'État comme une masse juxtaposée, comme une opinion et une volonté inorganique, comme puissances massives en face de l'État organique.

R : C'est une des découvertes logiques les plus importantes qu'un moment déterminé qui a la position d'extrême en tant que donné dans une opposition, cesse de l'être et devient un moment organique parce qu'il est en même temps un intermédiaire. Dans l'objet considéré ici, il est d'autant plus important de souligner cet aspect que c'est un préjugé courant et très dangereux de représenter les assemblées essentiellement au point de vue de leur opposition au gouvernement comme si c'était leur position essentielle. Mais organiquement, c'est-à-dire pris

dans la totalité, l'élément représentatif ne démontre sa nécessité que par la fonction de médiation. Ainsi l'opposition est rabaissée au rang d'apparence. Si, lorsque cette opposition apparaît, elle ne concernait pas seulement la surface, si elle devenait une opposition substantielle, l'État serait conçu dans sa décadence. On reconnaît que la rivalité n'est pas de cette espèce, selon la nature des choses, à ceci que les objets de cette rivalité ne sont pas les éléments essentiels de l'organisme de l'État mais des choses plus spéciales ou plus indifférentes et la passion qui peut néanmoins s'attacher à ce contenu n'est qu'une ambition de parti pour des intérêts simplement subjectifs, même s'il s'agit des plus hautes places de l'État.

303

La classe universelle, plus précisément celle qui se consacre au service du gouvernement, a dans son destin d'avoir l'universel comme but de son activité essentielle. Dans l'élément représentatif du pouvoir législatif, le rang des personnes privées atteint une signification et une efficacité politiques. Il ne peut donc pas alors apparaître comme une simple masse indifférenciée ni comme une foule dispersée en atomes mais seulement comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme divisé en deux classes : celle qui se fonde sur une situation substantielle et celle qui se fonde sur les besoins particuliers et le travail qui les satisfait (§ § 201 et suivants). Ainsi seulement se rattache vraiment le particulier réel et l'universel dans l'État.

R : Ceci va contre une autre conception courante, selon laquelle, puisque les classes privées sont appelées à prendre part à la chose publique dans le pouvoir législatif, elles doivent apparaître sous la forme

de l'individualité, soit qu'elles choisissent des représentants pour cette fonction, soit même que chacun doive exprimer son vote dans ces questions. Cette opinion atomiste abstraite disparaît déjà dans la famille comme dans la société civile où l'individu ne se manifeste que comme membre d'un groupe ayant une signification universelle. Or l'État est essentiellement une organisation de membres qui sont des cercles pour eux-mêmes et, en lui, aucun moment ne doit se montrer comme une masse inorganique.

La masse est composée d'individus ; ce qu'on entend souvent par peuple forme bien un ensemble, mais seulement comme foule, c'est-à-dire comme une masse informe dont les mouvements et l'action ne seraient qu'élémentaires, irrationnels, sauvages et effrayants. Lorsqu'on entend parler à propos de la Constitution, du peuple, de cette collectivité inorganique, on peut prévoir d'avance qu'il n'y a à attendre que des généralités vagues et de la déclamation vaine.

La représentation qui prend des êtres collectifs existant déjà dans les cercles précédents pour les dissoudre à nouveau dans une foule d'individus là où ils entrent dans la vie politique, c'est-à-dire dans le point de vue de la plus haute universalité concrète, tient séparées la vie civile et la vie politique et place celle-ci pour ainsi dire en l'air puisque sa base n'est que l'individualité abstraite du libre-arbitre et de l'opinion, le contingent et non pas une base ferme et légitime, en soi et pour soi. Quoique dans les exposés soi-disant théoriques, les ordres de la société civile et les assemblées [1] politiques soient éloignés les uns des autres, la langue a pourtant maintenu cette union qui était d'ailleurs existante auparavant.

1. « Stände » dans les deux cas.

304

La différence des ordres, telle qu'elle est donnée dans les sphères précédentes, est contenue dans l'élément représentatif considéré dans sa détermination propre. Il est d'abord posé abstraitement comme universalité empirique extrême, opposée au pouvoir du prince ou monarchique et cette position ne contient que la possibilité de l'accord et par suite aussi celle de l'opposition hostile. Cette situation ne se transforme en une relation rationnelle (celle d'un raisonnement, cf. § 302, Rem.), que si les termes sont médiatisés dans l'existence; de même que du côté du pouvoir du prince, le gouvernement a déjà cctte destination, il faut aussi du côté des classes un élément qui soit orienté par son essence vers cette fonction d'intermédiaire.

305

L'un des ordres de la société civile contient le principe qui est propre à le constituer pour cette fonction politique, c'est l'ordre de la moralité naturelle qui a pour base la vie de famille et, au point de vue de la subsistance, la propriété foncière.

Au point de vue de son caractère propre, elle a un vouloir qui repose sur elle-même, elle a en commun avec l'élément monarchique la détermination naturelle que celui-ci renferme en lui.

306

Cet ordre est plus spécialement fait pour une signification et une existence politiques parce que sa fortune est indépendante à la fois du trésor de l'État et de l'incertitude de l'industrie, du profit et des transferts de propriétés. Elle est indépendante aussi de la faveur du pouvoir gouvernemental, de celle de la foule et elle est même protégée contre son propre vouloir arbitraire par le fait que les membres de cet ordre appelés à une fonction représentative ne possèdent pas le droit qu'ont les autres citoyens de disposer librement de leur propriété tout entière ni de savoir qu'elle passera à leurs enfants conformément à l'égalité de leur amour. La fortune devient ainsi un bien héréditaire inaliénable, grevé du majorat.

307

Le droit de cette partie de l'ordre substantiel est ainsi, d'une part fondé sur le principe naturel de la famille. Mais d'autre part ce principe est modifié par un dur sacrifice à des fins politiques. Ainsi cet ordre est essentiellement destiné à l'activité conforme à ces buts et par conséquent, il y est appelé et justifié par la naissance sans les hasards de l'élection. Ainsi il a une position ferme et substantielle entre l'arbitraire subjectif et la contingence des deux extrêmes et de même qu'il porte en lui une ressemblance avec l'élément du pouvoir du prince, de même il partage avec l'autre extrême des besoins semblables et des droits égaux pour tout le reste et devient à la fois soutien du trône et de la société.

308

Dans l'autre partie de l'élément représentatif, se trouve l'aspect mobile de la société civile qui ne peut apparaître que par l'intermédiaire de députés, extérieurement à cause du nombre de ses membres et essentiellement à cause de la nature de sa destination et de son activité. Mais si ces représentants sont députés par la société civile, il en résulte immédiatement qu'elle doit faire cette désignation en qualité de ce qu'elle est, c'est-à-dire, non pas comme dispersée dans les individualités atomiques et en ne se réunissant que pour un acte isolé et temporaire sans autre consistance, mais dans ces corporations, communes et confréries, constituées par ailleurs, qui reçoivent de cette manière une unité politique. Dans le droit à une telle députation convoquée par le pouvoir du roi, de même que dans le droit du premier ordre à une manifestation politique (§ 307), l'existence des classes et de leur assemblée trouvent une garantie propre et fixe.

R : On dit que tous les individus isolés doivent participer aux délibérations et aux décisions sur les affaires générales de l'État parce que tous sont membres de l'État et que ses affaires sont les affaires de tous et qu'ils ont le droit de s'en occuper avec leur savoir et leur vouloir. Cette conception qui veut introduire l'élément démocratique sans aucune forme rationnelle dans l'organisme de l'État, lequel n'est État que par une telle forme, paraît toute naturelle parce qu'elle s'en tient à la détermination abstraite : être membre d'un État, et que la pensée superficielle reste aux abstractions. L'étude rationnelle, la conscience de l'Idée est concrète et par suite tombe d'ac-

cord avec le véritable sens pratique qui n'est lui-même que le sens rationnel, le sens de l'Idée et qu'il ne faut pas confondre avec la simple routine des affaires et l'horizon d'une sphère limitée. L'État concret est le tout divisé organiquement en ses cercles particuliers ; le membre de l'État est le membre de tel ordre. Ce n'est qu'avec cette détermination objective qu'il peut entrer en ligne de compte dans l'État. Sa définition générale contient le double élément : il est une personne et, comme être pensant, il est aussi conscience et vouloir de ce qui est universel. Mais cette conscience et ce vouloir ne cessent d'être vides, ne sont remplis et réellement vivants que s'ils sont remplis par du particulier. Ici c'est l'ordre et la destinée propres de chacun ; en d'autres termes l'individu est genre mais il a sa réalité universelle immanente comme espèce prochaine. Il atteint donc sa vocation réelle et vivante pour l'universel dans sa sphère corporative, municipale, etc. (§ 251). Il reste d'ailleurs libre d'entrer par ses aptitudes dans l'une quelconque (y compris la classe universelle), en s'en rendant capable. Dans l'opinion que tous doivent participer aux affaires de l'État on suppose encore que tous y entendent quelque chose, ce qui est sans bon sens quoiqu'on l'entende souvent dire. Mais dans l'opinion publique (§ 316), chacun peut trouver un moyen d'exprimer et de faire valoir son opinion subjective sur l'universel.

309

Comme la députation se fait en vue de délibérations et de décisions sur les affaires publiques, elle signifie que la confiance y destine certains individus qui se connaissent mieux à ces affaires que leurs mandants

et cela signifie aussi qu'ils font valoir non pas l'intérêt particulier d'une commune ou d'une corporation contre l'intérêt général, mais essentiellement celui-ci : ils n'ont donc pas la situation de commis ou de mandataires portant des instructions, d'autant moins que la réunion est destinée à être une assemblée vivante, où l'on s'informe et se persuade réciproquement, où l'on délibère en commun.

310

A cette fin, des qualités et des dispositions sont nécessaires. Pour la deuxième partie des représentants — qui émane de l'élément mobile et changeant de la société, au lieu d'être garanties par l'indépendance de fortune qui joue son rôle légitime dans le premier ordre — elles le sont principalement par l'état d'esprit, les aptitudes et la connaissance des institutions et intérêts politiques et sociaux acquis à la direction d'affaires, dans les fonctions d'autorité et dans les fonctions publiques. C'est ainsi en effet que se forme et s'éprouve le sens de l'autorité et de l'État.

R : La bonne opinion subjective de soi trouve souvent l'exigence de telles garanties quand elle se rapporte à ce qu'on appelle le peuple, superflue et même presque offensante. Mais l'État se détermine par l'objectivité et non par l'opinion subjective et sa confiance en soi. Les individus ne peuvent être pour lui que ce qu'ils sont en eux-mêmes objectivement et ce qu'ils prouvent être, et, dans cette partie de l'élément représentatif, il doit d'autant plus veiller à cela que c'est celui qui a sa racine dans les intérêts et les occupations orientées vers le particulier où la contingence, la mobilité et l'arbitraire ont le droit de se développer.

La condition extérieure d'une certaine fortune prise

313

Par cette séparation, non seulement une plus grande maturité de décision est garantie par la multiplicité des instances, non seulement on éloigne les hasards de l'impression du moment aussi bien que le hasard qui s'attache aux décisions par majorité, mais encore l'élément représentatif a moins de chance de s'opposer directement au gouvernement ct si l'élément médiateur se trouve du même côté que le second ordre, le poids de son opinion est augmenté, car elle paraît ainsi plus impartiale et l'opinion opposée est neutralisée.

314

Comme l'institution représentative n'cst pas destinée à fournir pour les affaircs de l'État les délibérations et les décisions les meilleures en soi, car à ce point de vue elle est un appoint, comme leur destination propre est de faire droit au facteur de liberté formelle pour les membres de la société civile qui ne participent pas au gouvernement, en les informant sur les affaires publiques, en les invitant à délibérer et à se prononcer sur elles, on applique cette exigence d'information universelle par la publicité des délibérations des assemblées.

315

En donnant cette occasion d'information, on obtient le résultat plus général qu'ainsi seulement l'opinion publique atteint la pensée véritable et la vue de la situation et du concept de l'État, et de ses affaires. Et ainsi

seulement elle atteint la capacité de juger rationnellement là-dessus. Elle apprend à connaître en même temps les occupations, les talents, les vertus et les aptitudes des autorités d'État et des fonctionnaires et à les apprécier. De même, ces talents ont, par une telle publicité, une puissante occasion de se développer et un théâtre pour se faire honneur et c'est une ressource contre l'amour-propre des particuliers et de la foule, un moyen d'éducation pour celle-ci, et des plus importants.

316

La liberté subjective formelle pour les individus d'avoir et d'exprimer leurs propres jugements, leur propre opinion, et leur conseil sur les affaires publiques a sa manifestation dans l'ensemble de phénomènes qu'on appelle opinion publique. En elle, l'universel en soi et pour soi, le substantiel et le vrai sont associés à leurs contraires : le particulier pour soi, la particularité de l'opinion de la foule. Cette existence est donc la contradiction de soi-même dans le donné, la connaissance comme apparence. C'est à la fois l'essentiel et l'inessentiel.

317

L'opinion publique contient donc en soi les principes substantiels éternels de la justice : le contenu véridique et le résultat de toute la constitution, de la législation et de la vie collective en général sous la forme du bon sens humain, et des principes moraux qui sont immanents en tous sous forme de préjugés. Elle contient aussi les vrais besoins et les tendances profondes de la

réalité. Mais en même temps, comme l'intérieur apparaît au niveau de la conscience immédiate, et est représenté par des propositions générales, en partie pour soi-même, en partie au service de ratiocinations concrètes sur des données, des ordonnances, des situations, politiques et sur des besoins sentis, toute la contingence de l'opinion, son incertitude et sa perversion s'introduisent ainsi que les connaissances et les jugements faux. En ce qui concerne la croyance en l'originalité d'une opinion ou d'une information, plus le contenu d'une opinion est mauvais, plus cette opinion est propre à l'individu, car le mal est ce qu'il y a de tout à fait particulier et propre dans son contenu. Le rationnel, au contraire, c'est l'universel en soi et pour soi. Or, le particulier, c'est ce dont l'opinion tire vanité.

R : Ce n'est donc pas à la diversité de l'opinion subjective qu'il faut attribuer qu'on dise d'une part :

« Vox populi, vox dei », et d'autre part, chez Arioste [1] par exemple :

> « Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
> E parli più du quel che meno intenda. »

Les deux sont vrais de l'opinion publique surtout, puisqu'en elle vérité et erreur infinies sont unies si immédiatement qu'on ne peut prendre vraiment au sérieux ni l'un ni l'autre. Il peut sembler difficile à distinguer ce qui est l'élément sérieux et c'est le cas en effet si l'on tient à l'expression immédiate de l'opinion publique. Mais si le substantiel est son intériorité, c'est cette substance qui est l'élément vraiment sérieux. Or, elle ne peut être connue d'après l'opinion, mais justement parce que c'est l'élément substantiel cela ne peut être connu que de soi et pour soi.

1. Et chez Gœthe

> « La masse peut frapper
> Alors elle est respectable
> Elle réussit misérablement à juger. »

Quelque passion qu'on mette dans l'opinion imaginaire, quelque sérieux que soient les affirmations, les attaques et les combats, cela n'est pas un critérium sur ce dont il s'agit en réalité. Pourtant cette opinion ne se laisserait jamais convaincre que son apparence sérieuse n'est pas le sérieux.

Un grand esprit[1] a soumis à l'examen public cette question : « Est-il permis de tromper un peuple? » On devrait répondre qu'un peuple ne se laisse pas tromper sur sa base substantielle, son essence, et le caractère défini de son esprit mais que, sur la modalité de ce savoir et sur les jugements qu'il porte de ses actions et des événements d'après elle, il est trompé par lui-même.

318

L'opinion publique mérite donc aussi bien d'être appréciée que d'être méprisée, méprisée dans sa conscience concrète immédiate et dans son expression, appréciée dans sa base essentielle, qui, plus ou moins troublée, ne fait qu'apparaître dans sa manifestation concrète. Comme elle ne possède pas en elle-même la pierre de touche ni la capacité d'élever son aspect substantiel à un savoir défini, c'est la première condition formelle pour faire quelque chose de grand et de rationnel, d'en être indépendant (dans la science comme dans la réalité). On peut être sûr que dans la suite l'opinion publique reconnaîtra cette grandeur, et en fera un de ses préjugés.

1. Frédéric le Grand.

319

La liberté de la communication publique (dont un moyen, la presse, l'emporte en étendue sur l'autre, la parole orale, mais d'autre part lui est inférieure en vivacité), la satisfaction de cet instinct pressant de dire et d'avoir dit son opinion ont leur garantie directe dans les lois et dispositions administratives qui préviennent ou punissent leurs excès, mais leur garantie indirecte est dans l'innocuité qui se trouve fondée dans la constitution rationnelle, la solidité du gouvernement, et aussi la publicité des assemblées représentatives. Cette dernière, du moment que dans ces assemblées s'exprime la vision correcte et cultivée des intérêts de l'État et qu'il reste peu à dire aux autres, supprime la croyance que l'expression sur ces sujets soit d'une importance et d'un effet considérables. Enfin, une dernière sécurité se trouve dans l'indifférence et le mépris envers un bavardage frivole ou haïssable et qui le font succomber nécessairement vite.

R : Définir la liberté de la presse comme la liberté de dire et d'écrire ce qu'on veut est parallèle à la définition de la liberté, comme liberté de faire ce que l'on veut. La parole ainsi comprise appartient à la barbarie inculte de la représentation et est aussi superficielle qu'elle. Du reste, c'est une des matières où le formalisme se défend le plus opiniâtrement et où pourtant il est le moins admissible. En effet, l'objet est ce qu'il y a de plus passager, de plus contingent dans la pensée, avec l'infinie diversité de son contenu et de ses tournures. Au-delà de l'excitation directe au vol, au meurtre, à la révolte, se trouve l'art et le raffinement de ces expressions qui apparaissent pour soi comme tout à fait générales et indéterminées mais qui cachent en

elles en même temps une signification tout à fait définie, ou bien entraînent des conséquences qui ne sont pas vraiment exprimées et dont on ne peut pas déterminer si elles en résultent vraiment, ni si elles sont contenues dans la première forme d'expression.

Cette indétermination de la matière et de la forme empêche les lois sur ces sujets d'atteindre la précision qu'on exige de la loi et a pour résultat que le jugement apparaît comme une décision toute subjective, de même qu'ici, le délit, la faute et le dommage ont la forme la plus subjective. En dehors de cela, le dommage s'applique à la pensée, à l'opinion et au vouloir d'autrui. Ce sont les éléments par lesquels il reçoit sa réalité. Or, cet élément appartient à la liberté d'autrui et il dépend donc d'autrui que cette action fautive soit un acte réel.

On peut donc aussi bien dénoncer l'indétermination des lois que découvrir pour l'expression de la pensée des formules et des tournures de style qui permettent de déjouer la loi ou de dire que la décision judiciaire est un jugement subjectif. De plus, lorsque l'expression est traitée comme un dommage, on peut prétendre qu'elle n'est qu'une opinion et une pensée, de même que ce n'est qu'un langage. Ainsi la subjectivité du contenu et de la forme permet de s'appuyer sur l'insignifiance de ce qui est simplement pensé et dit, pour réclamer l'impunité de l'un dans le même moment qu'on exige pour l'opinion comme propriété personnelle et spirituelle, et pour l'expression comme manifestation et usage de cette propriété, le respect et la considération.

Mais la réalité substantielle est et reste qu'il existe des violations de l'honneur des individus en général : calomnies, injures, diffamation du gouvernement, de ses autorités, des fonctionnaires, de la personne du prince en particulier, dérision des lois, excitation à la révolte, au crime, au délit, avec les nuances les

plus variées. L'indétermination que de tels actes reçoivent, grâce à l'élément où ils s'expriment, ne supprime pas leur caractère substantiel et a seulement pour résultat que le terrain subjectif sur lequel ils sont accomplis, détermine aussi la nature et la forme de la réaction. C'est ce terrain lui-même du délit qui rend nécessaire dans la réaction (que ce soit la prévention policière du crime ou la peine proprement dite) la subjectivité des vues et la contingence. Le formalisme s'applique ici comme toujours à se servir d'aspects particuliers qui appartiennent à l'apparence extérieure et d'abstractions qu'il en tire, pour anéantir par le raisonnement la nature réelle et concrète de ce qui est en question.

Quant aux sciences, si elles sont vraiment des sciences, elles ne se trouvent en aucune manière sur le terrain de l'opinion et des vues subjectives et leur exposition ne consiste pas dans l'art des tournures, des allusions, des sous-entendus mais dans une énonciation sans équivoque ouverte et bien définie de la signification et de la portée de ce qu'on dit. Aussi elles ne rentrent pas dans la catégorie de ce qui constitue l'opinion publique (§ 316).

D'ailleurs, puisque comme on l'a vu plus haut l'élément par lequel les opinions et leur expression deviennent une action accomplie et atteignent une existence réelle, est l'intelligence, les principes et l'opinion des autres, ces aspects des actions, leur efficacité réelle, et leur danger pour les individus, la société et l'État (cf. § 218) dépendent de la nature du terrain, de même qu'une étincelle jetée sur un tas de poudre a un tout autre danger que sur la terre ferme où elle disparaît sans laisser de traces.

De même que l'expression scientifique a son droit et sa garantie dans sa matière et son contenu, de même le délit d'expression peut être permis ou du moins

être supporté grâce au mépris où il s'est placé. Une partie de ce délit, qui est pour soi punissable, peut être portée au compte de cette espèce de Némésis que l'impuissance intérieure, lorsqu'elle se sent opprimée par les talents et les vertus supérieures est amenée à exercer pour s'affirmer en face d'une telle supériorité et rendre une conscience de soi au néant. Ainsi les soldats romains dans le triomphe de leur général exerçaient contre lui par des chants et des moqueries une Némésis plus inoffensive, justifiée non seulement par le service pénible et par l'obéissance mais, aussi parce que leurs noms n'étaient pas mis à l'honneur dans cette cérémonie et ils se plaçaient dans une espèce d'équilibre avec lui. Cette Némésis mauvaise et haineuse reste sans effet à cause du mépris où elle est et, par suite, elle est limitée au plaisir insignifiant de nuire et à la réprobation qu'elle porte avec soi, ainsi que le public qui forme comme un cercle autour d'une telle agitation.

320

La subjectivité qui, comme dissolution de la vie de l'État existant a sa manifestation la plus extérieure par l'opinion et le raisonnement qui veulent faire valoir leurs contingences et qui se détruisent eux-mêmes du même coup, a aussi sa vraie réalité dans l'extrême contraire : la subjectivité, comme identique à la volonté substantielle. Elle constitue alors le concept de pouvoir du prince ; dans ce qui a été dit jusqu'à maintenant, elle n'est pas encore parvenue à l'existence ni à la légitimité en tant qu'idéal de la totalité.

II. LA SOUVERAINETÉ VERS L'EXTÉRIEUR

321

La souveraineté vers l'intérieur (§ 278) est cette idéalité en ce sens que les moments de l'Esprit et de sa réalité qui est l'État, sont développés dans leur nécessité et ne se maintiennent que comme ses membres. Mais l'Esprit comme relation négative infinie à soi-même dans la liberté, est aussi essentiellement être pour soi qui rassemble en lui la différenciation existante et est par conséquent exclusif. Dans cette détermination, l'État a l'individualité qui existe essentiellement comme individu et comme individu réel immédiat dans le souverain (§ 279).

322

L'individualité comme être pour soi exclusif apparaît dans la relation à d'autres États dont chacun est autonome par rapport aux autres. Puisque dans cette autonomie l'être pour soi de l'Esprit réel a son existence, elle est la première liberté et l'honneur le plus haut d'un peuple.

R : Ceux qui parlent d'une collectivité, formant un État plus ou moins indépendant et ayant son centre propre, qui désirerait abandonner ce foyer et cette indépendance pour constituer un tout avec un autre, connaissent peu la nature d'une collectivité et le sentiment de l'honneur d'un peuple indépendant. Le premier pouvoir par lequel les États apparaissent histo-

riquement est avant tout cette indépendance, même si elle est abstraite et n'a pas de développement extérieur ; il appartient donc à ce phénomène primitif qu'un individu soit à sa tête : patriarche, chef de clan, etc.

323

Dans l'existence empirique, cette relation négative de l'État à soi apparaît comme une relation d'autrui à autrui et comme si le négatif était quelque chose d'extérieur. L'existence de cette relation négative a donc la forme de l'événement et de l'enchevêtrement avec des données extérieures. Mais c'est son plus haut moment propre, son infinité réelle, où tout ce qu'il contient de fini fait voir son idéalité. C'est l'aspect par lequel la substance, en tant que puissance absolue, en face du particulier et de l'individuel de la vie, de la propriété, de leurs droits et des autres sphères, fait apparaître leur néant dans l'être et dans la conscience.

324

Cette détermination, qui fait évanouir l'intérêt et le droit de l'individu comme éléments, est en même temps l'élément positif de son individualité en tant qu'existant en soi et pour soi et non contingente et mobile. Cette situation et la reconnaissance de cette situation sont donc le devoir substantiel de l'individualité, le devoir de maintenir cette individualité substantielle : l'indépendance et la souveraineté de l'État, en acceptant le danger, le sacrifice de la propriété et de la vie et même de l'opinion et de tout ce qui appartient naturellement au cours de la vie.

R : C'est un calcul très faux, lorsqu'on exige ce sacrifice, de considérer l'État seulement comme société civile et de lui donner comme but final la garantie de la vie et de la propriété des individus, car cette sécurité n'est pas atteinte par le sacrifice de ce qui doit être assuré, au contraire.

Dans ce que nous venons de proposer, se trouve l'élément moral de la guerre, qui ne doit pas être considéré comme un mal absolu, ni comme une simple contingence extérieure qui aurait sa cause contingente dans n'importe quoi : les passions des puissants ou des peuples, l'injustice, etc., et en général, dans quelque chose qui ne doit pas être. D'abord, en ce qui concerne la nature du contingent, il rencontre toujours un autre contingent, et ce destin est justement la nécessité. D'ailleurs, en général, le concept et la philosophie font disparaître le point de vue de la pure contingence et aperçoivent en lui la nécessité, comme l'essence dans l'apparence. Il est nécessaire que le fini, propriété et vie, soit posé comme contingent parce que cela fait partie du concept du fini. D'un côté, cette nécessité a la forme d'une force naturelle, et tout ce qui est fini est mortel et passager. Mais, dans le domaine moral objectif, dans l'État, cette puissance est enlevée à la Nature et la nécessité devient l'œuvre de la liberté, quelque chose de moral. Ce caractère passager devient quelque chose de voulu et la négativité qui est à la base devient l'individualité substantielle propre de l'être moral. La guerre comme état dans lequel on prend au sérieux la vanité des biens et des choses temporelles qui, d'habitude, n'est qu'un thème de rhétorique artificielle, est donc le moment où l'idéalité de l'être particulier reçoit ce qui lui est dû et devient une réalité. La guerre a cette signification supérieure que par elle, comme je l'ai dit ailleurs[1] : « la

1. Sur l'étude scientifique du droit naturel, *Œuvres complètes*, I, 373.

santé morale des peuples est maintenue dans son indifférence en face de la fixation des spécifications finies de même que les vents protègent la mer contre la paresse où la plongerait une tranquillité durable comme une paix durable ou éternelle y plongerait les peuples. » On verra plus loin que cette idée, simplement philosophique ou qu'on lui donne un autre nom, est une justification de la Providence et que les guerres réelles ont besoin encore d'une autre justification.

L'idéalité qui apparaît dans la guerre comme orientée vers l'extérieur dans un phénomène contingent et l'idéalité qui fait que les pouvoirs intérieurs de l'État sont des moments organiques d'un tout, sont donc une seule et même idéalité et, dans l'apparence historique, cela se voit dans ce phénomène que les guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs et consolident la puissance intérieure de l'État. Les peuples qui ne veulent pas supporter ou qui redoutent la souveraineté intérieure sont conquis par d'autres, et ils s'efforcent avec d'autant moins de succès et d'honneur de conquérir l'indépendance qu'ils sont moins capables d'arriver à une première organisation du pouvoir de l'État à l'intérieur (leur liberté est morte de la peur de mourir). Les États qui ont la garantie de leur indépendance, non pas dans leur force armée, mais dans d'autres considérations, par exemple des États extrêmement petits par rapport à leurs voisins, peuvent exister malgré une constitution qui par elle-même ne garantit la tranquillité ni à l'intérieur, ni à l'extérieur. Tous ces phénomènes s'expliquent par cette identité.

325

Si le sacrifice pour l'individualité de l'État est la conduite substantielle de tous et, par conséquent, un

devoir universel, en même temps, on peut la considérer comme le côté de l'idéalité en face de la réalité de l'existence particulière et elle entraîne une condition particulière et une classe qui lui est consacrée, la classe du courage.

326

Des querelles entre États peuvent avoir pour objet un aspect particulier de leurs rapports. C'est à ces querelles qu'est destinée principalement la classe particulière consacrée à la défense de l'État. Mais si l'État, en tant que tel, son indépendance, courent un danger, alors le devoir appelle tous les citoyens à sa défense. Si ainsi l'ensemble a atteint la puissance et s'est arraché à sa vie intérieure pour se tourner vers l'extérieur, la guerre de défense devient une guerre de conquête.

R : La force armée de l'État devient une armée permanente, et la vocation de la défense devient une classe par la même nécessité qui fait que les autres éléments, intérêts et métiers particuliers engendrent une solidarité : la classe industrielle, co mercante ou politique. La ratiocination qui va d'un motif à l'autre se perd dans la comparaison des avantages et des inconvénients des armées permanentes, et l'opinion se prononce volontiers contre elles parce que le concept de l'objet est plus difficile à saisir que des côtés isolés et extérieurs, et aussi parce que dans la conscience de la société civile, les intérêts et les buts particuliers (les frais avec leur suite, augmentation des impôts, etc.) ont plus de poids que la nécessité en soi et pour soi, qui, pour la société civile, ne vaut que comme moyen.

327

Le courage est une vertu formelle pour soi. En effet, il est l'acte suprême par lequel la liberté s'abstrait de tous les buts, toutes les propriétés, toutes les joies particulières et toute la vie, mais cette négation dans ses modalités réelles extérieures et cette abnégation dans son accomplissement ne sont pas en elles-mêmes de nature spirituelle. La disposition intérieure peut être un motif aussi bien qu'une autre et le résultat réel peut exister pour les autres et non pas pour soi.

328

La valeur du courage comme disposition psychologique se trouve dans le but absolu et véritable : la souveraineté de l'État. La réalité de ce but comme œuvre du courage a pour moyen le dévouement de la réalité qu'est la personne. Cette forme du courage renferme les contradictions suprêmes dans toute leur acuité ; l'abnégation de soi mais comme existence de la liberté, la plus haute autonomie de la conscience de l'être pour soi dont l'existence est engagée en même temps dans le mécanisme d'un ordre extérieur et du service, obéissance totale et renonciation à l'opinion propre et au raisonnement, en un mot, absence du sens propre et présence intense et instantanée de l'esprit et de la décision, la conduite personnelle la plus hostile contre les individus à côté de sentiments pleinement indifférents et même bienveillants envers eux comme individus.

R : Exposer sa vie est sans doute plus que de craindre la mort. Mais c'est quelque chose de simplement négatif, cela n'a pas de destination ni de valeur pour soi. Ce

qu'il y a de positif, le but et le contenu, donnent au courage sa signification. Des voleurs, des assassins dont le but est le crime, des aventuriers dont le but est fabriqué par leur opinion ont aussi le courage d'exposer leurs vies. Le principe du monde moderne, la pensée et l'universel, a donné au courage sa forme supérieure ; en effet sa manifestation apparaît comme mécanique, n'est pas l'acte d'une personne particulière, mais du membre d'un tout. De même il n'est pas dirigé contre des individus mais contre une totalité hostile, si bien que le courage personnel apparaît comme impersonnel. Ce principe a d'ailleurs trouvé l'arme à feu et ce n'est pas un hasard que la découverte de cette arme ait transformé la forme purement personnelle du courage en cette forme plus abstraite.

329

L'État est orienté vers l'extérieur en tant qu'il est un sujet individuel ; aussi ses rapports avec les autres États appartiennent au pouvoir du prince auquel il revient immédiatement de commander la force armée, d'entretenir les relations avec les autres États par des ambassadeurs, de décider de la guerre et de la paix et de conclure les autres traités.

B. LE DROIT INTERNATIONAL

330

Le Droit International résulte des rapports d'États indépendants. Son contenu en soi et pour soi a la forme

du devoir-être, parce que sa réalisation dépend de volontés souveraines différentes.

331

Le peuple en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. C'est donc la puissance absolue sur terre. Par conséquent, par rapports aux autres, l'État est souverainement autonome. Exister comme tel pour un autre État, c'est-à-dire reconnu par lui, est sa légitimation première et absolue. Mais cette légitimation est en même temps formelle et réclamer la reconnaissance d'un État seulement parce qu'il est État, est quelque chose d'abstrait. Qu'il soit vraiment un État existant en soi et pour soi dépend de son contenu, de sa constitution, de sa situation, et la reconnaissance qui implique l'identité des deux États, repose aussi sur l'opinion et la volonté de l'autre.

Pas plus que l'individu n'est une personne réelle sans relation à d'autres personnes (§ 71), l'État n'est un individu réel sans relation à d'autres États (§ 322). Sans doute la légitimité d'un État, et plus précisément dans la mesure où il est tourné vers l'extérieur, celle de son prince, est une affaire purement intérieure (un État ne doit pas se mêler de la politique intérieure de l'autre), mais d'autre part pourtant, cette légitimité est consacrée par la reconnaissance des autres États. Mais cette reconnaissance exige comme garantie qu'il reconnaisse les autres États qui le reconnaissent, c'est-à-dire qu'il respecte leur indépendance, et par là, ce qui se passe dans sa vie intérieure ne peut leur être indifférent.

Chez les peuples nomades, et en général chez un peuple qui se trouve à un niveau inférieur de culture, se pose la question de savoir jusqu'à quel point il peut être considéré comme un État. Le point de vue religieux

(autrefois chez le peuple juif et chez les peuples mahométans) peut amener une opposition encore plus grande, qui cxclut cette identité générale qui est liée à la reconnaissance.

332

La réalité immédiate dans laquelle les États sont par rapport aux autres, se divise en des situations diverses qui sont réglées par le bon vouloir autonome de part et d'autre, et ce règlement a donc en général la nature formelle du contrat. Mais la matière de ces contrats est d'une diversité beaucoup moins grande que dans la société civile dans laquelle les individus se trouvent en dépendance réciproque à des points de vue très nombreux. Alors qu'au contraire les États indépendants sont surtout des ensembles qui se satisfont eux-mêmes.

333

Le fondement du droit des peuples en tant que droit universel qui doit valoir en soi et pour soi entre les États, en tant que différent du contenu particulier des contrats, est que les traités doivent être respectés car c'est sur eux que reposent les obligations des États les uns par rapport aux autres. Mais comme leur relation a pour principe leur souveraineté, il en résulte qu'ils sont par rapport aux autres dans un état de nature, et qu'ils n'ont pas leurs droits dans une volonté universelle constituée en pouvoir au-dessus d'eux, mais que leur rapport réciproque a sa réalité dans leur volonté particulière. Aussi cette condition générale reste à l'état de devoir être, et ce qui se passe réellement, c'est une

succession de situations conformes aux traités et d'abolitions de ces traités.

R : Il n'y a pas de préteur, il y a tout au plus des arbitres ou des médiateurs entre les États et de plus les arbitrages et les médiations sont contingents, dépendent de leur volonté particulière. La conception kantienne d'une paix éternelle par une ligue des États qui règlerait tout conflit et qui écarterait toute difficulté comme pouvoir reconnu par chaque État, et qui rendrait impossible la solution par la guerre, suppose l'adhésion des États, laquelle reposerait sur des motifs moraux subjectifs ou religieux, mais toujours sur leur volonté souveraine particulière, et resterait donc entachée de contingence.

334

Les conflits entre États, lorsque les volontés particulières ne trouvent pas de terrain d'entente, ne peuvent être réglés que par la guerre. Mais, étant donné que dans leur vaste étendue et avec les multiples relations entre leurs ressortissants, des dommages nombreux peuvent facilement se produire, il est impossible de déterminer en soi quels sont ceux qu'il faut considérer comme une rupture manifeste des traités et qui sont une offense à l'honneur et à la souveraineté. En effet, un État peut placer sa valeur infinie et son honneur dans chacune de ses unités individuelles et il est d'autant plus porté à cette susceptibilité qu'une individualité puissante est poussée par un long repos à se chercher et à se créer à l'extérieur une matière d'activité.

335

De plus l'État, comme être spirituel, ne peut pas s'en tenir à ne considérer que la réalité matérielle de l'offense, mais il en vient à se représenter comme telle un danger menaçant de la part d'un autre État. Et c'est, avec toute la gamme montante et descendante des vraisemblances, et des imputations d'intention, une nouvelle cause de querelles.

336

Comme les États dans leur situation réciproque d'indépendance sont comme des volontés particulières, comme la validité des traités repose sur ces volontés, et que la volonté particulière d'un ensemble est dans son contenu le bien de cet ensemble, ce bien est la loi suprême dans sa conduite envers autrui, d'autant plus que l'idée d'État est caractérisée par la suppression du contraste entre le droit comme liberté abstraite et le bien comme contenu particulier réalisé, et que la reconnaissance initiale des États s'applique à eux comme totalités concrètes (§ 331).

337

Le bien substantiel de l'État est son bien comme État particulier, avec ses intérêts et sa situation définie et, également avec les autres circonstances particulières qui accompagnent les relations contractuelles. Par conséquent, la conduite du gouvernement est une conduite particulière et non la Providence générale (§ 324, Re-

marques). Aussi, la fin de la conduite envers les autres États et le principe de la justice des guerres et des traités n'est pas une pensée universelle (philanthropique), mais la réalité du bien-être amoindri ou menacé dans sa particularité définie.

R : On a, pendant un temps, beaucoup parlé de l'opposition de la morale et de la politique et de l'exigence que la première commande à la seconde. Il y a lieu seulement de remarquer en général que le bien d'un État a une bien autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'État a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit dans quelque chose de concret et non pas d'abstrait. Seule, cette existence concrète et non pas une des nombreuses idées générales tenues pour des commandements moraux subjectifs peut être prise par l'État comme principe de sa conduite. La croyance à la soi-disant injustice propre à la politique, dans cette soi-disant opposition, repose sur les fausses conceptions de la moralité subjective, de la nature de l'État et de sa situation par rapport au point de vue moral subjectif.

338

Même dans la guerre comme situation non juridique, de violence et de contingence, subsiste un lien dans le fait que les États se reconnaissent mutuellement comme tels. Dans ce lien ils valent l'un pour l'autre comme existant en soi et pour soi, si bien que dans la guerre elle-même, la guerre est déterminée comme devant être passagère. Elle implique donc ce caractère conforme au droit des gens que même en elle la possibilité de la paix est conservée ; par suite, par exemple, les parlementaires sont respectés et en général, rien n'est entrepris contre les institutions

intérieures, contre la vie privée et la vie de famille du temps de paix, ni contre les personnes privées.

339

D'ailleurs, cette conduite réciproque dans la guerre (par exemple, qu'on fait des prisonniers), et la part de droit qu'en temps de paix un État accorde aux ressortissants d'un autre État pour le trafic privé dépendent des mœurs des nations, qui sont un caractère général interne de la conduite se maintenant dans toutes les situations.

340

Dans leurs relations entre eux, les États se comportent en tant que particuliers. Par suite, c'est le jeu le plus mobile de la particularité intérieure, des passions, des intérêts, des buts, des talents, des vertus, de la violence, de l'injustice et du vice, de la contingence extérieure à la plus haute puissance que puisse prendre ce phénomène. C'est un jeu où l'organisme moral lui-même, l'indépendance de l'État, est exposée au hasard. Les principes de l'esprit de chaque peuple sont essentiellement limités à cause de la particularité dans laquelle ils ont leur réalité objective et leur conscience de soi en tant qu'individus existants. Aussi leurs destinées, leurs actions dans leurs relations réciproques sont la manifestation phénoménale de la dialectique de ces esprits en tant que finis ; dans cette dialectique se produit l'esprit universel, l'esprit du monde, en tant qu'illimité, et en même temps c'est lui qui exerce sur eux son droit (et c'est le droit suprême), dans l'histoire du monde comme tribunal du monde.

C. L'HISTOIRE UNIVERSELLE

341

L'élément d'existence de l'esprit universel, qui est dans l'art, intuition et image, dans la religion, sentiment et représentation, dans la philosophie, pensée pure et libre, est dans l'histoire universelle la réalité spirituelle en acte dans toute son acception : intériorité et extériorité. Elle est un tribunal parce que dans son universalité en et pour soi, le particulier, les pénates, la société civile et les esprits des peuples dans leur réalité bariolée ne sont que comme quelque chose de la nature de l'idée séparée et le mouvement de l'esprit dans cet élément consiste à mettre cela en évidence.

342

L'histoire universelle n'est d'ailleurs pas le simple jugement de la force, c'est-à-dire la nécessité abstraite et irrationnelle d'un destin aveugle, mais comme il est en soi et pour soi, raison, et, comme l'être pour soi de cette histoire dans l'esprit est un savoir, elle est, d'après le seul concept de sa liberté, le développement nécessaire des moments de la raison, de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit, l'interprétation et la réalisation de l'esprit universel.

343

L'histoire de l'esprit, c'est son action, car il n'est que ce qu'il fait et son action, c'est de faire de soi-même, et cela, en tant qu'il est esprit, l'objet de sa conscience, se concevoir soi-même en se comprenant. Cette conception de soi est son être et son principe et en même temps l'achèvement d'une conception est son aliénation et sa transition vers une autre. Pour s'exprimer formellement, l'esprit qui conçoit à nouveau cette conception de soi et qui retourne de l'aliénation en soi-même (ce qui est la même chose), est le degré supérieur de l'esprit par rapport à ce qu'il était dans la première conception.

R : La question de la perfectibilité de l'éducation du genre humain se pose ici. Ceux qui ont affirmé cette perfectibilité ont deviné quelque chose de la nature de l'esprit qui est d'avoir le « Γνῶθι δεαυτὸν » comme loi de son être et d'être, en concevant ce qu'il est, une forme plus élevée que celle qui constituait son être. Mais pour ceux qui repoussent cette pensée, l'esprit est resté un mot vide et l'histoire, un jeu superficiel de passions et d'effets contingents et traités comme simplement humains. Si néanmoins dans leurs expressions de Providence et de plan de la Providence, ils expriment la croyance à un gouvernement supérieur, cela reste une représentation incomplète, car ils donnent expressément le plan de la Providence comme inconnaissable et inconcevable.

344

Les États, les peuples et les individus dans cette marche de l'esprit universel se lèvent chacun dans son principe particulier bien défini qui s'exprime dans sa constitution et se réalise dans le développement de sa situation historique : ils ont conscience de ce principe et s'absorbent dans son intérêt mais en même temps ils sont des instruments inconscients et des moments de cette activité interne dans laquelle les formes particulières disparaissent tandis que l'esprit en soi et pour soi se prépare à son degré immédiatement supérieur.

345

La justice et la vertu, la faute, la violence, le vice, les talents et les actes, les grandes et les petites passions, la faute et l'innocence, la splendeur de la vie individuelle et collective, l'indépendance le bonheur et le malheur des États et des individus ont leur signification et leur valeur définies dans la sphère de la conscience réelle immédiate où ils trouvent leur jugement et leur justice, quoique incomplète. L'histoire universelle reste en dehors de ces points de vue. En elle, le moment de l'idée de l'esprit universel qui est son niveau actuel reçoit un droit absolu ; le peuple correspondant et ses actes reçoivent leur réalisation, leur bonheur et leur gloire.

346

Comme l'histoire est l'incarnation de l'esprit sous la forme de l'événement, de la réalité naturelle immédiate, les degrés de l'évolution sont donnés comme des principes naturels immédiats et ces principes, en tant que naturels existent comme une pluralité de termes extérieurs, de manière que chaque peuple en reçoive un. C'est l'existence géographique et anthropologique de l'esprit.

347

Le peuple, qui reçoit un tel élément comme principe naturel, a pour mission de l'appliquer au cours du progrès en conscience de soi de l'esprit universel qui se développe. Ce peuple est le peuple dominant dans l'histoire universelle pour l'époque correspondante. Il ne peut faire époque qu'une seule fois dans l'histoire (§ 346) et contre ce droit absolu qu'il a parce qu'il est le représentant du degré actuel de développement de l'esprit du monde, les autres peuples sont sans droits, et ceux-ci aussi bien que ceux dont l'époque est passée, ne comptent plus dans l'histoire universelle.

R : L'évolution particulière d'un peuple historique contient d'une part le développement de son principe depuis l'état d'enfance où il est enveloppé jusqu'à sa fleur où, parvenu à la conscience de soi objectivement morale et libre, il entre dans l'histoire universelle. Mais elle contient aussi d'autre part la période de la décadence et de la chute ; car ainsi se manifeste en lui l'apparition d'un principe supérieur, sous la simple forme de négation de son principe propre. Ainsi est annoncé le passage

de l'esprit dans ce principe nouveau, et de l'histoire universelle dans un autre peuple. A partir de cette période nouvelle, le premier peuple perd son intérêt absolu. Sans doute il reçoit en lui-même et s'assimile le principe supérieur, mais il ne se comporte pas dans ce domaine emprunté avec une vitalité et une fraîcheur immanente, il peut perdre son indépendance, il peut aussi continuer et végéter comme peuple particulier ou groupement de peuple et se transformer au hasard dans des tentatives intérieures et des combats extérieurs variés.

348

A la pointe de toutes les actions, même des événements de l'histoire universelle, se trouvent des individus à titre de subjectivités qui réalisent la substance (§ 279). Pour ces formes vivantes de l'action substantielle de l'esprit universel qui sont immédiatement identiques à cette action, celle-ci reste cachée, elle n'est pas leur objet ni leur but. Aussi elles ne reçoivent d'honneur et de reconnaissance pour cette action ni de leurs contemporains, ni de l'opinion publique de la postérité. Elles n'ont leur part à cette opinion que comme subjectivités formelles et sous forme de gloire immortelle.

349

Un peuple n'est pas, d'abord, un État et le passage d'une horde, d'une famille, d'un clan, d'une foule à l'état politique constitue en général la réalisation formelle de l'idée dans ce peuple. Sous cette forme, la substance morale, qu'il est en soi, manque de l'objectivité qui consiste à avoir dans les lois comme déterminations pensées une existence pour soi et pour les autres, uni-

verselle et universellement valable. Aussi n'est-il pas reconnu, son indépendance qui n'est pas objectivement légale et n'a pas d'expression rationnelle fixe, n'est que formelle, ce n'est pas une souveraineté.

R : Dans la conception courante, on ne nomme pas le régime patriarcal une constitution, ni un peuple sous ce régime, un État, ni son indépendance, une souveraineté. Avant le commencement de l'histoire réelle, on a, d'une part, le morne état d'innocence, sans intérêt et d'autre part, le courage formel du combat pour être reconnu et pour se venger (cf. § 331 et § 57).

350

C'est le droit absolu de l'Idée de prendre naissance dans les dispositions légales et dans les institutions objectives qui résultent du mariage et de l'agriculture, que la forme de cette réalisation apparaisse comme une législation et un bienfait de Dieu ou comme une violence en dehors du droit. Ce droit est le droit des héros à fonder des États.

351

La même condition entraîne que des nations civilisées en face d'autres qui n'ont pas atteint le même moment substantiel de l'État (les peuples chasseurs en face des peuples nomades, et les peuples agriculteurs en face des deux autres, etc.) les considèrent comme des barbares, leur reconnaissent dans leur conscience un droit inégal et traitent leur indépendance comme quelque chose de formel.

R : Dans les guerres et les rivalités qui résultent de telles situations, on a des combats pour la recon-

naissance d'une certaine valeur de civilisation et c'est ce trait qui leur donne une signification pour l'histoire universelle.

352

Les idées concrètes, les esprits des peuples ont leur vérité et leur destin dans l'idée concrète qui est universalité absolue. C'est l'Esprit du monde. Autour de son trône ils se tiennent comme les agents de sa réalisation, comme les témoins et les ornements de sa splendeur. Comme esprit, il n'est que le mouvement de l'activité par laquelle il se connaît soi-même absolument, se libère de la forme de la nature immédiate, il rentre en lui-même et ainsi les principes des incarnations de cette conscience de soi, au cours de sa libération qui sont des empires historiques, sont quatre.

353

Dans la première révélation en tant qu'immédiate, l'esprit a pour principe la forme de l'esprit substantiel, comme identité dans laquelle l'individualité se perd dans son essence et reste injustifiée pour soi.

Le deuxième principe est le savoir de cet esprit substantiel, de sorte qu'il est le contenu et l'accomplissement positifs et l'être pour soi en tant que sa forme vivante, la belle individualité morale objective.

Le troisième est l'être pour soi, conscient qui s'approfondit en soi jusqu'à l'universalité abstraite et entre par suite en contradiction infinie avec l'objectivité également désertée par l'esprit.

Le principe de la quatrième incarnation est cette contradiction de l'esprit qui se renverse pour recevoir

en elle-même, dans son intériorité sa vérité et son essence concrètes, pour se réconcilier avec l'objectivité et s'y installer et comme l'esprit, ainsi retourné à la première substantialité revient d'une contradiction infinie, il produit et il connaît cette vérité comme pensée et comme monde d'une réalité légale.

354

D'après ces quatre principes, il y a quatre empires historiques : 1° l'oriental, 2° le grec, 3° le romain, 4° le germanique.

355

I. L'EMPIRE D'ORIENT

Le premier empire est la vision substantielle du monde, indifférenciée, issue du groupement naturel patriarcal. Pour cette conception, le gouvernement du monde est une théocratie, le chef est un prêtre suprême ou bien un Dieu, la constitution et la législation sont de la religion, de même que les commandements religieux et moraux ou plutôt les usages, sont des lois juridiques garanties par l'État. Dans l'éclat de ce tout, la personnalité individuelle disparaît sans droits, la nature extérieure est immédiatement divine, ou bien un ornement de Dieu, et l'histoire de la réalité est poésie.

Les fonctions différentes qui se développent dans les directions des mœurs, du gouvernement et de

l'État deviennent par une simple coutume qui tient lieu de loi, des cérémonies pesantes, compliquées, pleines de conséquences superstitieuses et des hasards de la puissance personnelle et de la domination arbitraire. La division en classes reçoit la rigidité naturelle des castes. L'État oriental n'est donc vivant que dans celui de ses mouvements qui va vers l'extérieur car en lui-même rien n'est stable et ce qui est ferme est pétrifié. C'est une tempête et une dévastation élémentaires. La paix intérieure est la vie privée et l'abandon dans la faiblesse et la lassitude.

R : Le moment de la spiritualité encore substantielle, naturelle dans la formation de l'État, moment qui, comme forme, constitue le point de départ absolu dans l'histoire de chaque État, a été souligné chez des États particuliers avec beaucoup d'intelligence et de savoir dans l'ouvrage : *De la décadence des États de Nature* (Berlin, 1812, du Docteur Stuhr) et par cet ouvrage la voie a été ouverte à une étude rationnelle de la constitution et de l'histoire en général. Dans cet ouvrage, on indique aussi le principe de la subjectivité et de la liberté consciente dans la nation germanique mais comme l'ouvrage s'arrête à la chute des États naturels, on ne conduit pas ce principe au-delà du point où il apparaît comme mobilité inquiète, arbitraire humain et principe de destruction d'une part, comme forme particulière de sentiment d'autre part, on ne le développe pas jusqu'à l'objectivité de la substance consciente de soi, jusqu'à l'organisation juridique.

356

II. L'EMPIRE GREC

Celui-ci emprunte au précédent cette unité substantielle de l'infini et du fini, mais c'est seulement pour lui une base mystérieuse, refoulée dans une réminiscence obscure dans la profondeur sombre des images de la tradition ; lorsque l'esprit se différencie pour atteindre la spiritualité individuelle, ce principe d'unité surgit à la lumière du savoir, devient mesure et clarté par la beauté et par la moralité libre et allègre. Dans cette détermination, le principe de la personnalité individuelle se manifeste ; il n'est pas encore embarrassé avec lui-même mais maintenu dans son unité idéale. Aussi l'ensemble se divise en cercle de peuples particuliers ayant chacun leur esprit et d'autre part, la décision suprême de la volonté n'est pas placée dans la subjectivité de la conscience de soi, mais dans un pouvoir qui est plus haut et en dehors d'elle (§ 279), et enfin la particularité des besoins n'est pas admise par la sphère de la liberté, mais est rejetée dans une caste d'esclaves.

357

III. L'EMPIRE ROMAIN

Dans cet Empire s'accomplit jusqu'au déchirement infini la séparation de la vie morale objective dans les extrêmes de la conscience personnelle privée et de l'universalité abstraite. L'opposition qui a son point de départ dans l'intuition substantielle d'une aristocratie contre le principe de la personnalité libre sous sa forme démocratique, se développe du côté aristocratique jusqu'à la superstition et l'affirmation d'une violence froide et cupide, du côté démocratique, jusqu'à la corruption de la plèbe. La dissolution de l'ensemble se termine dans le malheur universel, dans la mort de la vie morale, où les individualités des peuples sont mortes dans l'unité du Panthéon. Tous les individus sont réduits au niveau de personnes privées, d'égaux pourvus de droits formels, droits qui ne sont maintenus que par un arbitraire abstrait poussé à la monstruosité.

358

IV. L'EMPIRE GERMANIQUE

Pour sortir de cette perte de soi-même, et de son univers et de la souffreance infinie qui en résulte,

souffrance pour servir de support à laquelle le peuple israélite était maintenu tout prêt, l'esprit refoulé en lui-même dans l'extrême de sa négativité absolue, saisit dans un renversement qui est en soi et pour soi, la positivité infinie de sa vie intérieure, le principe de l'unité des natures divine et humaine, la réconciliation comme vérité objective et liberté apparaissant dans la conscience de soi et la subjectivité. C'est le principe nordique des peuples germains qui a pour mission de les réaliser.

359

L'intériorité du principe est une réconciliation et une solution de toute opposition qui restent abstraites dans la sensibilité comme foi, espérance et charité. Ce contenu se développe pour atteindre la réalité en acte et la rationalité consciente en un empire temporel fondé sur le cœur, la fidélité et la camaraderie d'hommes libres qui, dans cette subjectivité, est aussi l'Empire du farouche libre-arbitre existant pour soi et de la barbarie des mœurs. En face de lui se trouve un au-delà, un empire irréel et mental dont le contenu est bien cette vérité de son esprit, mais reste enveloppé dans la barbarie de la représentation, et, comme puissance spirituelle au-dessus du sentiment réel, ce contenu se comporte comme une puissance effrayante, et non pas libre.

360

Par le dur combat de ces empires qui se trouvent à la fois séparés par des différences qui atteignent ici leur opposition la plus absolue et sont pourtant enraci-

nés dans l'unité d'une même idée, l'élément spirituel a dégradé l'existence de son ciel au niveau d'une présence terrestre et d'une laïcité commune dans la réalité et dans la représentation. En revanche, l'élément temporel a élevé son existence pour soi abstraite, à la pensée et au principe de l'être rationnel, à la rationalité du droit et de la loi. L'opposition est disparue comme une figure mal tracée ; le présent a supprimé sa barbarie et son arbitraire injuste et la vérité son au-delà et la contingence de sa puissance, et ainsi est devenue objective la réconciliation qui développe l'État en image et en réalité de la raison. En lui, la conscience de soi a la réalité en acte de son savoir et de sa volonté substantielle par une évolution organique, de même que dans la religion elle a le sentiment et la représentation de cette vérité qui est sienne, comme essence idéale, et dans la science, elle trouve la connaissance librement conçue de cette vérité comme identique dans ses trois manifestations complémentaires, l'État, la nature et le monde idéal.

TABLE DES MATIÈRES

PARUS DANS LA MÊME COLLECTION

1.	Albert Camus	*Le Mythe de Sisyphe.*
2.	Jean-Paul Sartre	*Réflexions sur la Question juive.*
3.	Sigmund Freud	*Trois Essais sur la théorie de la Sexualité.*
4.	Werner Heisenberg	*La Nature dans la Physique contemporaine.*
5.	Jean Rostand	*L'Homme.*
6.	Isaiah Berlin	*Karl Marx.*
7.	Roderic Dunkerley	*Le Christ.*
8.	Alain	*Propos sur le bonheur.*
9.	Paul Valéry	*Regards sur le monde actuel.*
10.	Simone Weil	*L'Enracinement.*
11.	Arnold J. Toynbee	*Guerre et Civilisation.*
12.	Max Brod	*Franz Kafka.*
13.	Alain	*Eléments de philosophie.*
14.	Emmanuel Mounier	*Introduction aux existentialismes.*
15.	Lincoln Barnett	*Einstein et l'univers.*
16.	Jean Wahl	*Tableau de la philosophie française.*
17.	Bertrand Russell	*Ma conception du monde.*
18.	Pierre Mendès France	*La république moderne.*
19.	Raymond Aron	*Dix-huit leçons sur la société industrielle.*
20.	Jean Fourastié	*Le grand espoir du XXe siècle.*
21.	Simone de Beauvoir	*Pour une morale de l'ambiguïté.*
22.	Ananda K. Coomaraswamy	*Hindouisme et bouddhisme.*
23.	André Breton	*Manifestes du surréalisme.*
24.	Pierre Naville	*La psychologie du comportement* (à paraître).
25.	Sœren Kierkegaard	*Traité du désespoir.*

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
20 AVRIL 1963 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

N° d'édit. : 9561. — N° d'imp. : 592
Dépôt légal : 1940

Imprimé en France